المؤافيان أ

ا حِرُول الِشريعَة

لأبي ستحن اشاطبي

وهويزام بمزموك البحالة فالجلالكي لمتوويض

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكمنف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً يعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه

بغلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علما دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع ترا.مه الاُستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقشم التخصص بالازهر الشتريف

أبحئز الأولت

يُطلَبُ فالمكنَّة الجفاريا المنيَّة بي أول شَارَع عَد عَلَ مُفِكر

بنير النيال الخياج

الحد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكتاب الموافقات

لما كان الكتاب العزيزهو كلية الشريعة ، وعدة الملة ، وكانت السنة راجعة في معناها اليه ، تفصل مجمله وتبين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لابد _ لمريد اقتباس أحكام هذه النبريعة بنفسا _ من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ماتفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والفياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين باخة العرب ، وكانت لم عادات في الاستعال ، بها يتميز صريخ الكلام وظاهره وعجه ، وحقيقته وبحازه ، وعامه وخاصه ، وحكمه ومتشابه ، ونص و فواد ، إلى غير ذلك ، كان لابد لطالب الشريعة من هذين الأصلين _ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حدق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافعي رضى الله عنه في رسالة الأصول.

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثًا اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحتيق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معاً . ورُوعى فى كلحكم منها الماحفظُ شىء من الضروريات

الخسة (الدين والنفس والمقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفاتت النجاة في الآخرة ؛ و إما حفظ شيء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التي لولا ورودُها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج ؛ و إما حفظ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، و إما تكميل توع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هده المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التي لم ترضع الأحكام الا لتحقيقها .

ومعلوم أن هذه المراتب النلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لاقامتها ، والنهي عن تعدى حدودها .

وهذا بحر ذاخر ، بحتاج إلى تفاصيلَ واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء، وقصده فى وضعها للا فهام بها ، وقصده فى دخول المكأنب تحت حكمها .)

تعقيقُ هده المقاصد، وتحرى بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارُها من استقراء موارد الشريعة فيها، هو معرفةُ سر التشريع، وعلم مالا بدّ منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ أنه لا يكفى النظر فى هده الأداة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة و إلا لتضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضاً فى ظاهر الأمر ، إذا لم يكن فى يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذا العتبار الجزئيات بالكايات . شأن الجزئيات مع كلياتها فى كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هدا أشار الغزالى ، فيا نقله عن الشافعى ، بعد بيان مفيد فيا يراعيه المجتهد فى الاستنباط ، حيث قال ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات ، كما فى التمتل بالمثقَّل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم الوارد فى الجزئى .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريمة ركنين : أجدها علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الشافى من طول صبتهم لرسول الله يربي ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجوماً ، بحسب الوقائع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ، كما يعرف ذلك من وقف على شيء من محاور الهم عند أخذ رأيهم ، واستشارة الأثمة لم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم بمن لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بدله من قواعد ، تضبط له طريق استمال العرب في لسانها ، وأخرى تصبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لندوين هذه القواعد جملة من الأئمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

ولماكان الركن الأول هو الحدق في اللغة العربية ، أدرجوا في هذا الفن ما تمس اليه حجة الاستنباط بطريق مباشر ، مما قرره أثمة اللغة ، حتى إنك لمترى هدا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنف في أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق متصور الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله وكان الأحدر _ في حميع مدونوه _ بالاعتبار من صلب الأصول ، هوما يتعلق

والكتاب والسنة من بعض نواحيهها، ثم ما يتعلق والاجماع والقياس والاجتهاد،

ولكنهم أغفاوا الركن الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت فى باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع و بحسب الافضاء اليها ، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضرور يات، وحاجيات و تحسينات الح مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضم له في قوالب مختلفة .

وهمكذا بقي علم الأصول فاقداً قسم عظيما ، هو شطر العلم الساحث عن أحد ركنيه ، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبالسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجرى، لتدارك هذا النقص ، وانشاء عذه العارة الكبرى ، في هذا الغراغ المترامي الأطراف ، في نواحي هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكلف في التكليف ، و بسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلا ، من كتابه الموافقات ، تجلى بها كيف كانت الثريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجيع البشر دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعي فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ترجع العوائد ليس اختلاف في الخطاب الشرعي نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعى يُحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة كا يقول _

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضميفاً وقوياً ، وتهدى الكافق، فهما وغبيا ،

المباحث التى أغفلوها فيما فينظموا عليه

لم تقف به الهمة في التجديد والعارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة ، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها الى استخراج درر غوال لما أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فأتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خسة فصول جعلها لتمييد هذا العلم أساساً ، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انتقل منها الى قسم الاحكام الحسة الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الاصول ، وأمن بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص . وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، تصل منه الى علم تجمم ، وفقه في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الادلة قواء حد ذات شأن في التشريع ، وهناك ببين ابتناء تلك القواعد على ماقرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب وهناك ببين ابتناء تلك القواعد على ماقرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضة بحج بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التي رسم ممالها ، وشد مماقلها في مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منها ، وعوارضها من الإحكام ، والتشابه ، والنسخ ، والأوامر ، والنواهي ، والعصوص ، والعموم ، والاجمال ، والبيان حده المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ، وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذه الترآن الكريم أنيسه ، وجعل سميرة وجليسه ، على ممر الايام والاعوام ، نظرا وعملا و باستعانته على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

ومانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابة بن ، والتزود من آرا السلف المتقدمين ، مع ماوهبه الله من قوة البصيرة بالدين ، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ، يحيط بمسالكها ، ويبم بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبني قواعد عن خبرة ، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة ، فيضم آية الى آيات ، وحديثاً إلى أحاديث ، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالادلة العقلية ، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك ، ويسد مسالك الوهم ، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوى ، ملتزما ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال بجق _ ان هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجيع هذه الادلة ، وان تعريفه للأحكام كلى ، وأنه لابدله من بيان السنة ، كا بين أقسام العلوم المضافة إلى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، ومالا يحتاج اليه ، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والمدنى لا يصح الاستنباط منه ، والمدنى القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح كايات الشريعة ، والمدنى تفصيل وتقرير له ، وأنه لا بدمن تنزيل المدنى على المكى ، وأن الله ، وأنها لا حكام منه ، الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبنى عليه اقتباس الأحكام منه ، من بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا يحزج في أحكام التشريع عن كيات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لاينقطع الى قيام الساعة ، وأنواع ماينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين _ حنق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب،

وفهم مقاصد الشريعة على كالها_ وما يتوقف منها على الثانى دون الاول ، ومالا يتوقف على واحد منها

ثم أثبت ان الشريعة ترجع فى كل حكم إلى قول واحد ،مها كثر الخلاف. بين الجتهدين فى إدراك مقصد الشارع فى حكم من الاحكام؛ و بنى على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية؛ ثم بين محال الاجتهاد، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفياً ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذي لو اتخذ مناراً للسلمين ، بتقريره بين العلماء ، و إذاعته بين الخاصة ، لكان منهيد بنه تطرد أولئك الادعياء المتطفلين على موافد الشريمة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة ، وتجرده من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب فترى فريقا عن يستحق وصف الأمية في الشريمة يأخذ ببعض جزئياتها مهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ماظهر له ببادى الرأى من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا في يده لهذه الادلة الجزئية ، وفريقا آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبماً لفرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ، ولا رجوع اليهارجوع الافتقار، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها ، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها ، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها بوما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالديل ، واطر أح النَّفة ، وعمم بلوغ درجة الاجتهاد. و إنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى المُوضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر فى كتابه مبحثه

واحداً من المباحث المدونة في كتب الاصول، إلا إشارة في بعض الاحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، هو مع ذلك لم يَفض من فضل المباحث الاصولية، بل ثراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا الى ماتقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود

وجلة القول، أن كلاً بما ذكروه في كتب الاصول، وما ذكره في الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الاصول على كثرة تشعبه، وطول المجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة ؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لافائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائما: ان فائدته لغير الجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح و إغضاء كثير، لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة ؛ والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقد. وما مثله في هذه الحالة إلا كثل من يريدأن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الاجزاء، ولا تخفي ضؤولة تلك الفائدة بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الاجزاء، ولا تخفي ضؤولة تلك الفائدة

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الاجزاء الاربعة من كتابه فهوو إن كان كجزء من وسيلة الاستنباط ، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضا ، إلا أنه في ذاته فقه في الدين ، وعلم بنظام الشريعة ، ووقوف على أسس التشريع ، فأن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد ، والقدرة على الاستنباط ، فأنا فصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لهدى تسكن فصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لمدى تسكن إليه النفوس ، و إنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن ، يدفع عنه الحيرة و يطرد ما يلم به من الخواطر ، و يجمع مازاغ من المدارك ، فلله ما أفاد الشريعة الاسلامية هذا الامام رضى الله عنه

السبب فى عرم تراول السكتاب

بق أن يقال: اذا كانت ، نزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله في الشريعة على ماو صفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بَلْهَ العكوف على تقريره ، ونشر ه بين علماء الشرق ? فاو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أنهذا منقوض، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، ويكفيك تغبيها على فساد هذه النظرية ماهو مشاهد، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح الحلى بقى قرونا طويلة، هو كتاب الاصول الوحيد الذي يدرس فى الازهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مشل الإحكام للآمدى ؛ وكتابي المنتهى والمختصر لابن الحاجب، والتحرير والمهاج ومسلم للتبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها، إلا عناء عهدنا الاخير، ولا يختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء، واكثرها عناء عهدنا الاخير، ولا يختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء، واكثرها عناء

وانما يرجع خول ذكر الكتاب إلى امرين: أحدها المباحث التى اشتمل عليها، وثانيهما طرية تصوغه وتأليفه بالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنااليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم القسم الآخر من الاصول تمهيده و تعبيد طريقه ، وألفه المشتغلون بماوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرحوالتم والتمليم ، وصار فى نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ؛ فلم تنطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله و إجهاد الفكر

فى مباحثه ، واقتباس فوائده ،وضمهاالى ماعرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، و لَـنتِ طلاب العلم إليها، وتحريك همهم و إعانتهم عليها

والثانى أن قلم أبى اسحق رحه الله ، وإن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا نتيا، كا يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام الذهنه وقله ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلما جو الا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتمتر فى شيء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه في مواطن المساجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارى، ربما ينتقل في الفهم من المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارى، ربما ينتقل في الفهم من المكلمة إلى جارتها ، ثم منها الى التي تليها ، كأنه بمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلة معنى يشير اليه ، وغرضا يمول في سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه الن يحشو وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه الن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فن عدم الناحية وحدت الصعوبة في تناول الكتاب ، واحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة الكتاب ، واحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة وأوله آخره

سبب نوجهى للكتاب ولمريقة مزاواتى لخدمته

كثيرا ماسمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العملم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية، فوقف أمامى وأمام غيرى صعوبة المصول على نسخة منه _ وبعد اللتيا والتي، وفقف إلى استعمارة نسخة بخط مند و مد بعض الطلمة، فكان الغار الخط مع صعوبة

المباحث ، والحاح صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل:

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لي فرصة النظر فيه ، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسبرت خزائنــه وأوعيته . وقد زادني أنخبر به في تصديق الخبر ، وحمدت السرى ومغبة السهر فلك اعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشاراته ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكدل لفظ موجز ، ومد معنى مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرم الأكثار في هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمقياس المطاوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، الا ما دعت ضرورةالبيان اليه ،في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، و إطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده ، أو الاذعان لاسننتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من نقده في بعض الاحيان ، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حقاعلي الناظر المأمل فما قرر ، والطالب للحق فما أورد وأصدر ، وطاب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبــل الاختبار ،حتى لاتطر حالفائدة بدون اعتبار؛ نم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ﴿ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام: قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

تخرج احاديث الكتاب

كان من استقراءالمؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء أأن من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قام الستوفى حديثًا بتمامه ، و إنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبها يستدعيه الكلام، وقد يشير الى الحديث إشارة، دون أن يذكر منهشيئا ، يقصد بهذا وذاك الوصول الى قصده، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ؛ ولا تخع حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بهامه ، ومعرفةمنزلته قوة وضعفا، ليكون الأول عونا على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في دنا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، الى التيام بهذه المهمة، على مافيها من المشمة والعمل المضني في البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء ،مم كثرة مآخذه ،وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنافي ذلك ثلاثة وثلاثين كتابا من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذاالعب الاستاذ الشيخ محمد أوبن عبدالرازق ، الذي استمر أشهراً طوالا يماني مراجعة هذه الاصول الوصول الى مخر َّ ج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الر وايات، واختلافها في العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذي خرحه ، وفي الغالب باللفظ. الذي أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محلته ،لمعرفة لفظه ومنزلته ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاخطاء الباقية في الطبعة الماضية »

إنه وان قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عندطبعه، والعناية بقدر الوسع في رده الأصله ، فقد كانت كثرة ماوجد من الخطأ والتحريف في

النسخة التى حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذى جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها فى بقاء قسم كبير من التحريفات، وسقوط جمل برمتها ، أو كلات لايستقيم المعنى دون أكلما ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعى زيادة الأناة وإعمال الفكرة فى هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب فى مبناه ومعناه خالصا سائفا للطالبين

ولست وان أطرى الناظرون بعدع أنى بلغت فى خدمة الكتاب النهاية، بل بلغت فى خدمة الكتاب النهاية، بل بل اذا حسنت الظنون قلت خطوة فى البداية ، فيدان العمل فيه سعة لن شحدت همته ، و بذل النصح شرعة لن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرى ما نوى كا

عبدالله دراز

بيان المراجع التي اعتمد عليها ﴿ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثُ المُوافِقَاتِ ﴾

٢٠ تمينز الطيب من الخبيث مما يدور على الالسنة من الحديث للزبيدي (صاحب التيسير) ٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتني ٢٢ رسالة القاوقجي في الاحاديث الموضوعة (اللؤلؤ المرصوع) ٢٣ رسالة الصاغاني في الموضوعات ٢٤ النهامة لابن الاثير ٧٧ الموطأبشرح الزرقني ٢٩ الغماز الماز في الموضوعات ٣٢ تفسير الالوسي

٦ الكتب الستة ٧ شرح ابن حجر على البخارى ٨ شرح القسطلاني على البخاري ٩ مشكاة المصابيح ١٠ تيسير الوصول ١١ شرح العزيزي على الجامع الصغير ١٢ شرح المتاوىعلى الجامع الصغير ١٣ الترغيب والترهيب للمنذري 1٤ منتق الاخبارمع شرحه نيل الاوطار ٢٥ متن الشفا بشرحيه منلاعلي و الشهاب 10 التلخيص الحبير في تخريج أ عاديث ٢٦ المواهب اللدنيه مشرح الزراني الرافعي الكبير لابن حجر ١٦ مجوع زوائد الامام أحمد وأبي يعلى ٢٨ راموزاطديث للشيخ احمدضياء الدين والبزار ومعاجم الطبراني النلاثة ١٧ تخريج العراق لأحاديث الاحياء ٢٠ مسند الامام الشافعي ١٨ المجموع الفائق من حديث خير ٣١ تفسير الطبري الخلائق للمناوى ١٩ كنوز الحقائق للمناوي ٣٣ اعلام الموقمين لابنالقيم



ڛڹٚٵٚڛؙٳٞڷڿٵٙڷڿٵٙڵڿۼڹ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحديثة الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عاية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد الله أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله . فلقد كناقبل شروق هذا النور نخبط خبطالعشواء ، وتجرى عقولنافى اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لضعفها عن حل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على مية ان النفس التي هي بين المنقلبين مدار الأسواء ، فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين الشفاء ، كالقابض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهم ، ونستنج بينهما في بحر الوهم فنهم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهم ، ونستنج القياس العقيم ، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ، ونمشي أكبابا على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الاجبار ، في عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطاع أهل الافتقار ، لما صح من ألسنة الاحوال صدق الاقرار ، وثبت في مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب السكريم ، بلطفه العظيم ، مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب السكريم ، بلطفه العظيم ، ومن بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فقال سبحانه: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياء عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ، ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ، وياخذوا بخجرهم عرب موارد جهم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بذينة تمامهم ، ومسك ختامهم ، محد بن عبد الله ، الذي هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الماشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذبرا ، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتا به العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي منيرا ، وأنزل عليه كتا به العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافى وايضاحه الكافى في كفه ، وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملة في كفه ، وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملة نعته وكل وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله واقراره وفعله وكفه . فوضح النهار لذي عينين ، وتبين الرشد من الغي شمساً من غير سحاب ولا غين

 وتفديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُمال عما يفعل وهم يُمالون .

ونشهد ان محدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليله ، الصادق الأمين ، المبعوث رحة العالمين ، بملة حنيفي ، و شرعة بالمكافين بها حفيه ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويعرف ان الرفق خاصيها والسماح شانها ، فهي تحمل الجراء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدى الكافة فهما وغبيا ، وتدعوهم بندا ، مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائهم منقاداً وأبياً ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ود نيا ، وتبوى عاملها في الدنيا والآخرة وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ود نيا ، وتبوى عاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليها ، وتُدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتُلبس المتصف بها ملبساً سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها و إليها ، و يبث للنقلين مالديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، يحمى بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذيرُ العرويان » والتيه وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصادها ، وأسسوا قواعدها وأصادها ، وجالت أفكارهم في آياتها ، وأعلوا الجدة في تحقيق مباديها وغاياتها ، وعنوا بعد ذلك بالطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات في أختوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قلويهم نورُ الإيقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان ، وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة ولمباب اللباب ، وضحوا الله خاصة الخاصة ولمباب اللباب ، ونجوه أليه يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، رضي الله

عنهم وعن الذين خَلَموهم قدوة للمقتدين، وأسوة المهتدين، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

(أما بعد) _أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسنى نتائج الجلوم ، المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم ، الحائم حول حمى ظاهر المرسوم ، طمعاً في إدراك باطنيه المرقوم ، معانى مرتوقة في فتق تلك الرسوم حفائه قد آن لك ان تصغى الى من وافق هواك هواه ، وان تُعارج الشجى من ملك حمثلك حشجاه ، وتعود _ اذ شاركته في جوآه معل نجواه ، حتى يبث اليك شكواه ، لتجرى معه في هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى في غبشه الممتزج ضووه الظلمة كا سرى ، وعند الصباح تحمد ان شاء الله عاقبة الدرى .

فلقد قطم في طلب هذا المقصود مهامة فيحاً ، وكابد من طوارق طريقه كسناً وقبيحاً ، ولاق من وجوهه المعترضة كم الوصيحاً ، وعاتى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فإن شئت ألفية التعب السير طليحاً ، أو لما حالت من العاء طريحاً ، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنياً ولا موت مربحاً ؛ وجملة الامر (في التحقيق) أن أدهى ما بلقاه السالك للطريق فقد الدليل ، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل ، وقلب بصد مات الاصغاث عليل ، فيمشى على غير سبيل ، وبنتهى الى غير قبيل المناف من الرب الكريم ،البر الرحم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقم ، الى أن من الرب الكريم ،البر الرحم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقم ، فب منت لله الموم ، وظهرت حقائق تلك الرسوم ، وبد ت مسميات تلك الوسوم ، فلاح في أكنافها الحق واستبان ، وبحلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان ، وقويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبلن ، وجاء الحق فوصل الغرقان وبان ، وقويت النفس ألضعيفة وشج القلب الجبلن ، وجاء الحق فوصل أسبا به وزهق الباطل فبان ، فأورد من أحاديشه الصحاح الحسان ، وفوائد ه الغريبة البرهان ، و بدائه الباهرة للأذهان ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره الغريبة البرهان ، و بدائه الباهرة للأذهان ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره

والمتل ويقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهور من الشاذ ، ويحتق مراتب العوام والخواص والجاهير والأفداذ ، ويوفى حق المقاد والمجتهد ، والسالك والمربي ، والتليد والاستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء ، والتوانى والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، و ينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص به بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذى هو تجال العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من انحرافى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، انحرافى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، وله الشكر على جيل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر مابدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجُهلا، وأسوق من شواهده، في مصادر الحنكم وموارده، مبينًا لا مجلا ، معتمداً على الاستقراآت الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصوله النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبها أعطته الاستطاعة والمنة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة ، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردنها الى أصولها) ، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت في أسلاكها السفية البهية ، فصار كتابا منحصراً في خسة أقسام :

(الأول) في المقدمات العامية المحتاج اليها في تمهيد المقصود؛ و (الثاني) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحركم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكايف ؛ و (الثالث) في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و (الرابع) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك قيها على الجلة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و (الخامس) فى أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منها وما يتعلق بدلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب. وفى كل قسم من هذه الاقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطاوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ماأودع فيه من الاسرارالتكليفية ،المتعلقة بهده الشريعة الحنيفية ، سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثما نتقلت عن هذه الماء لسند غريب، يقضى العجب منه الفطن الاريب، وحاصله أنى لقيت بوءاً بعض الشيوخ الذين أحالتهم مني محلَّ الافادة ، وحملت تجمالِسهم العلمية محطًّا الرحل ومُباخا للوفادة ، وقــــــ شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، ونابدت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه . فقال لى : رأيتك البارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفتُه ، فسألتك عنه ، فاخبرتني أنه (كتاب الموافقات) قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرني انك وفقت به بين مُذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ، فقلت له : لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فانى شرعت فى تأليف هـنه المعانى ، عازماً على تأسيس تلك المبانى ، فانها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والقواعد المبنى عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هدا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون _ أبها الخل الصور ، والصديق الوفى _ هذا الكتاب عونا لك في سلوك الطريق ، وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيــق ، لاليكون عمد تك في كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك في جميع مايمن لك من تصور وتصديق؛ اذ قد صار علماً من جملة العـــاوم ، ورسماً كَسَائر الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرَّب عليك في المسير ، وأعُلَم كُ كيف ترقى في علوم الشريعة والى أين تسير ، ووقف مك من الطر ،ق الساملة على الظهر، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر

فقد م فد م عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قبلك منه فهاأنت إن ساء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك و إقدام الجبان ، والوقوف مع الطرق الحس ، والاخلاد الى مجرد النصميم من غيربيان ؛ وفارق وهد التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصر ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبة القصار ؛ والبس التقوى شماراً ، والا تصاف بالإ نصاف داراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة والاعتراف بهلاً هله ملة ، لا تملك قلبك عوارض الأغراض ، ولا تُحرّ جوهرة قصدك طوارق الإعراض ، وقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت المطالب ، ولم يلخ وجه المطاوب الطالب ، فلاعليك، ن الإحجام وان لج الخصوم ، والواقع حى المشتبهات هو المخصوم ، والواقف دونهاهو الراسخ المعصوم ، وإنما العار والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار . لا ترد مشرع المصية ، ولا تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس المصية ، فذلك رعى لسرامها و بيل ، وصدود عن سواء السبيل

فان عارضك دونهذا الكتاب عارض الانكار ، وعي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار ، وغر الظان (انه شيء ماسم عنه ، ولا أنف في العلوم الشرعية الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله ، وحسب من من شرسماعه ، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون اختيار ، ولا ترم بعظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ، وشد معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالمة العلماء الأحبار ،وشيد أركانه أنظار النظار ، واذا وضح السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ماحواه والاعتبار بصحة ماأبداه والإقرار ، حاشا مايطرأ على البشر من الخطأ والزلل ،

ويطرق صحة أفكارهم من العال ، فالسعيد من عدَّت سقطاته ، والعالم من قلمت غلطاته .

وعند ذلك في على الناظر المتأمل، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل الله وليحسن الظن بمن حالف الليالى والايام، واستبدل التعب بازاحة والسهر بالمنام، حتى أهدى اليه نتيجة عره، ووهب له يتيمة دهرم، فقد ألق اليه مقاليد مالديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيا وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات الاعمال مارى مانوى، فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله، ومن كانت هجرته الى امرأة ينكدنها فهجرته الى ماهاجر اليه.

جملنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعاننا على تفهيم ما ف منا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه ، وعملا زاكيا يكون عُرَّة لنا يوم نلقاه . انه على كل شيء قدير، و بالاجابة جدير، وهاأنا أشرعُ في بيان النرض المقصود ، وآخُذُ في انجاز ذلك الموعود ، والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .





حَمَّىٰ تمهيد المقدمات ِ المحتاجِ اليها قبلَ النظرِ في مسائل الكتاب الله عليه المعتابِ المحتابِ المحت

المفدمة الاولى

ان أصول الفقه (1) في الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي

بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد القطع (٢) ؛ وبيان الثانى من أوجه . أحدها (٣) انها ترجع . إمَّا الى أصول عقلية ، (١) وهى قطعية ، وإما الى

(۱) تطلق الأصول على الكايات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولاضرار ، ولا تزر وازرة وزر خرى ، وماجعل عليكم في الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنه والاجماع ألخ . . مى قطعية بلا نزاع . و تطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الائدلة الجزئية عند استنباط الا حكام الشرعية منها ، وهذه القوانين مى فن الا صول . فنها ماهو قطمى باتفاق ، ومنها مافيه النزاع بالظنية ، القطعية ، فالقاضى ومن وافقه على أن من هذ المسائل الاصولية ماهو ظنى، والمؤلف بصدد مالجنا ثبات كون مسائل الاصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالائدلة الاخرى التي جاء بها في صدد الردعلى المازرى في اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيرا ان ماكان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغر

(۲) فاناً اذا تصفحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلات.
 واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريمة بنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراءكلى من الشريمة ،
 وكلام قطمى، فبذه السكليات قطعية ، فما ينبنى عليها من مسائل الاصول قطعى

(٤) أي راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيد كره في المقدمة الثانية تفصيلا

الاستقراءالـكلى (١) من أدلة السريعة ، وذلك قطعى أيضاً ، ولا ثالث (٢) لهدين الا المجموع منها ، والمؤلف من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .

والثانى (٣) أنها لوكانت ظنية لم تكن راجعة الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يقبل في العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انمايت ملق ما لجزئيات (٤) ، اذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة ، لا نه الشريعة ، لا نه الأول (٥) ، وذلك غير ج تزعادة (١) و أعنى بالكليات (١) هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات و أيضاً لوجاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لاشك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمين الله عز وجل من حفظها .

(۱) لايتأتى عادة أن يكون المستنبطون التاعدة انالأمر للوجوب مثلا وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء السكلى المعروف الموجب لليقين ، لسكن المطلوب هنا القطع أى الجزم، ويكفى لذلك السكثرة المستفيضة الافراد من كل نوعمن أنواع الأمر، انواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الفروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لان مالم يطلع عليه المستنبطمن الاوامر لا يخرج عن كونه فرد! من أنواع الاوامر التي اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى في المقدمة الثانية زيادة العادى فلمله توسع هنا بادراجه في العقلي

(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ملانه يترتب على كُونها ظنية حصــول مالًا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة،وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها ،وكلها باطلة (٤) لاالكيات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل

(ه) أى علاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكانى فيصح قوله لجاز النح واصل الشريعة المقطوع بها هى الكلى الاول الذى تفرعت عنه القوانين والسكليات الأخرى ، وحيث كانه الاصل الاول مقطوعا به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء السكاى فعكم الفرع حينتك كون حكم اللاصل والعكر

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ،ولم يقل عقلا لانه لا يمنع العقل حصول الظن الشخص في شيء بعد القطع بالدليل ، فأنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلا

(٧) أى التي قلنا انها مرجع لمسائل الاصول

والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً فى أصول الفته لجاز جعله أصلاً فى أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، و إن تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى أنها كليات معتبرة (١١) فى كل ملة ، وهى داخلة فى حفظ الدين من الضروريات .

وقد قال به مضهم: السبيل الى اثبات أصول الشريعة بالظن الانه تشريع الله ولم تتمبّد بالظن الا فى الفروع ، ولذلك لم يعد القاضى ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل اكالقول فى عكس العلق ، ومعارضها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الرُّواة والارسال ، فأنه ليس بقطعى واعتذر ابن الجُورين عن ادخاله فى الاصول بأن التفاصيل المبنية على الاصول المقطوع بها داخلة بالمعنى (٢) فيا دل عليه الدليل القطعى .

قال المازرى: وعندى انه لاوجه التحاشى عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضى في ان الاصول هي أصول العلم ؛ لان تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لالأنف ا(٣) لكن ليُعْرَضَ عليها أمر غير معين مما لا ينحصر قال فهي في هذا كالعموم (١) والخصوص، قال : و يحسن من أبي المالى أن لا يعد ها من الاصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

⁽۱) استدلال خطابي لانه لايتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الاصول حتى ١٠ اتفقوا عليه منها ،انما المعتبر في كل الله بعض القواعد العاءة فقط ،وكان يجدر به وهوفي قام الاستدلال العام على قطعية السائل الاصول والقدماتها ألا يذكر الشاط على قطعية السائل الاصول والقدماتها ألا يذكر الشاط على قطعية الدليل المسائل الاصول والقدماتها ألا يذكر المثل الدليل المسائل الاصول والقدماتها ألا يذكر المثل الدليل المسائل الاسول والمقدماتها ألا يذكر المثل الدليل المسائل المسائل

⁽۲) لایخنی ان اعتبار مثل هذا یؤدی الی دعوی ان الفروع قطعیة أیضا

⁽٣ أي لالتعتقد حتى يلزم فيها تبوتها على وجه قطعى

⁽٤) لعله يريد انالقاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام؛ لنسبة لجزئياته وحيثأنجزئيات الادلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام. على الحاص يلحقها الظن ايضا.

ماينفضي الى القطع ؛ وأما القاضى فلا يُعسُن به اخراجُها من الأصول ، على أصلم الذي حكيناه عنه . هذا ماقال .

والجواب (٣) ان الأصل على كل تقدير لابدأن يكون مقطوعاً به ؛ لانه ان كان عظنوناً تطرق اليه احتمالُ الإخلاف ، ومثل هذا لا يجهل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانينُ الحكليةُ لا فرق بينها (١) وبين الأصول الحكلية التي نُص عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: (إنّا أيم ن نزّل ناالذ كر وإنّا له لما فظون) انما المرادبه حفظ أصوله الحكلية المنصوصة ، (٥) وهو المراد بقوله تعالى : (النّو مَ أَ كَمَتْ لَكُمْ دِينَكُمْ) أيضا ؛ لا أن المراد (١) المسائل الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئ من جزئيات الشرية ، وليس كذلك لأ نا نقطع بالجواز ، ويؤيده الوقوع ، لتفاوت الظنون ، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد وجد الخطا في أخبار الآحاد

⁽٣) أى عن القاضى، أى ان القاضى وان فلل ان الاصول هى تلك القوانين فهذا لا يناقى أنه يقول انها قطعية ، لان كل ماكان ظنياً لا يعد ، ن الاصول، فسواء أريد بالاصول الأنه يقول انها قطعية ، وان كل ماكان ظنياً لا يعد ، ن الاصول، فسواء أريد بالاصول الاحلة من الكتاب والسنة الغ أو أريد بها تلك القواعد لابد أن تكون قطعية . وانه يعلم أن أو أوله لان تلك الظنيات العون كلام المازرى لامن كلام القاضى ومعلوم أن الغرض من الحب كلام القاضى والمازرى تصفية المقام ورد شبهة المازرى ليتم اله ان اصول الفقه على أى تقدير في ممناها قطعية سواء كانت مى القواعد، او الادلة من الكتاب والسنة ، او الكيات الدرعية المنصوصة

⁽٤) مجرد دعوى الا أن يجمل تفريما على ماقبله فتكون الفاء ساقطة

⁽ه) مسلم ولسكنك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضا

⁽۱) سیأتی له ما یخالف هذا إذ یقول فی المقد، قاتاسمه : ولذا کانت الشریعة محفوظة أصولها و فروعها. ویمکن الجمع بین کلامیه بأن مراده دنا نفی حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات حفظها بنصب ادلتها الكافية لمن توجه الیها بفهم راسخفان أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهی محفوظة فی الجلة.

وفي معانى الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً ، (1) وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مدهب أبى المعالى . وأما على مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه فلا عكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ، واختبارها بها ، ولزم أن تكون متلها بل أقوى منها ، لأ نك أقدتها مقام الحاكم على الأدلة ، بحيث تُطرح الأدلة إذا لم تجرعلى مقتضى تلك القوانين ، فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين الفيرها (1)

ولا حجة في كوتها غير مرادة لأنفسها ، حتى يستهان بطلب القطع فيها ، فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بد من الثقة بها في زتبتها ، وحينئذ يصلح ان تجمل قوانين . وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ماتقدم في أول المسألة ، وذلك غير محيح ، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح ا طرد على أن المظنونات لا تجمل

⁽۱) كليا منصوصاً كما قال أولا ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كلأصل قطعيا. فاذا كان غرضه تقرير مذهب أبى الممالى ،وأن القطع انما هو فى السكليات المنصوصة فى الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنافائدة تمسود على غرضه من قطعية مسائل الاصول . واذا كان يقيس القوانين على النصوس كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الاصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

⁽٢) أىمنالقطميات التى تعرض فيما يعرض عليها . وقديقال انها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بهاظنية ولا ضير في هذا

أصولاً ، وهذا كاف في المراح الغلنيات من الأصول بإطلاق. فماجري (١) فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمذ الثانيذ

إن المقدمات المستعملة في هذا العملم والأدلة المعتمدة فيه لاتكون إلا قطعية ، (٢) لاتها لوكانت ظنية لم تفدالقطع في المطالب المختصة به. وهذا بين. وهي اما عقلية ، كالراجعة إلى أحكام المقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة به واماعادية ، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل ، وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في العني في العائظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعني أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة. فإذا الأحكام المتصرفة (٣) في هذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء حجة أو ليس بحكجة فراجم الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك . وكونه صحيحاً أوغير صحيح راجم (١٤) الى الثلاثة الأول . وأما كونه

⁽۱) رجوع عن قدم عظيم مما شعلته الدعوى، ولكنه متبول ومعتول ، فأن من مسائل الاصول ماهو قطعي بمم عليه . ومنها ماهو محل النظر وتشعب وجوء الادلة اثباتا ورداً . والمبح الاسنوى على المنبخ عليه عليه على المربخ الحاتمة التي طرح بها كثيراً من التواعد المذكورة في الاصول جزافا دون تعديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يعرف مقدار ما بق قطياً وما ساتم فيه انه ظنى وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

⁽٢) لازم أو مازوم لما تقدم له في المقدمة الاولى فيجرى عليه ماجري عليها

⁽٣) أى التى تتركبُه منها مقدمًا ته لا تتجاوز الاحسكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمية، وقد يذكر في الاصول ان كذا حجة او ليس بمجة فهذا ليس من المقدمات وانما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، اذ هو العرض الذائى الذى يراد اثباته لموضوعاته التى همى الادلة بواسطة تلك المقدمات

⁽٤) لأُنْهَا بمنى ثبوته أعممن أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستعيلا يمنى عقلياً أو عادياً لاخصوص العقل

فرضا ءأو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلامدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول . فمَن أدخلها فيها فين (١) بابِ خلط بعض العلوم ببعض

المفرمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم فائما تستعمل مركبة (٣) على الأدلة السمعية ، أو معينة في طريقها ، أو محققة لمناطها ، أوما أشبه ذلك ، لامستقلة بالدلالة به لأن النظر فيها نظر في أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع . وهذا مبيّن في علم الكلام . فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ، ووجود القطع فيها _ على الاستعال المشهور _ معدوم ، أو في غاية الندور ؛ أعنى في آحاد الا دلة ، فإنها إن كانت من أخبار الا حاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ؛ و إن كانت متواترة فإ فادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظنى ، والموقوف على متواترة فإ فادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظنى ، والموقوف على الظنى لابد أن يكون ظنيا ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم (١) انما ذكروها من بابالمقدمات لحاجة الاصولي المتصورها والحكم بها ابناتاً ونقياً كقوله الامر للوجوب والنهى للتعريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرمنا أو حراءاً مثلا، فان هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣)أى لاتكون أدلة هذا العلم مركبة من مقد ان عقلية محضة ، بل قد تكون احدى المقد مات والباق شرعية مثلا . وقد تكون معينة بأن يأتى الدليل كله شرعياً ويستمان على تحقيق نتيجته بدليل عقلى ، وقد تكون المقد التالمقلية أو العادية لا لأثبات أصل كلى ، بل لتحقيق المناط أى لتطبيق أصل على جزئى من جزئياته ، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئى مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها . وسياتى أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك . الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتمد ، لامن تحقيق مسائل الاصول في ذاتها . ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الاتين له في الجزء المرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الاصولي ، إلا أن يقال لامانع من محقيق المناط في مسائل الاصول أيضاً ، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم الجاز ، والنقل الشرعى أو العادى ، والإضار ، والتخصيص العموم ، والتقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلى . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ، وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادر "أو متعذار (1)

و إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ماليس للافتراق . ولأجله افاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فاذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطاوب ، وهو شبيه بالتواتر (٢) الممنوى ، بل هو كالعلم يشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الحس، كالصلاة ، والزكاة ؛ وغيرها ، قطعا ؛ و إلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أقيمُوا الصلاة) أو ما أشبه ذلك الكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه ؛ (٣) لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين ، لا يشك فيه الاشاك في أصل الدين

⁽١) أي فلايفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب

⁽۲) وليس تواترا منويا لان ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائم الكثيرة المحتلفة التي تأتى جيسها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر. أما هذا فيأتى بعضه دالا مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفادمنه الوجوب ، كدح الفاعل لها ، وذم التارك ، والتوعد الشديد على اضاعتها ، والرام الممكلف بأقاءتها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها النج النج ، ولذلك عد م شبيها بالممنوى ولم يجعله معنويا (٣) أى كان استدلالا ظنيا لتوقفه على المقدمات الظنية المشار اليها

ومن ههنا(۱) اعتمدالناس فى الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعى وقاطع لهذه الشواغب. و إذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع الى هذا المساق؛ (۲) لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهى مع ذلك مختلفة المساق (۱) لا ترجع إلى بابواحد، الا أنها تنتظم المعنى الواحد الذى هو المقصود بالاستدلال عليه. و إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بمضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع فكذلك الأمر فى مآخذ الأدلة فى هذا الكتاب. (٤) وهى مآخذ الاصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما (٥) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغباله من بعض المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها (١) و بالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض فصاً نصاً ، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهى إذا أخذت على هذا السبيل (٧) غير مشكلة ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

⁽١) أى فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ فى مناقشة كل دليسل يورد بالمناقشات المشار اليها يمدلون عن هذا الطريق القابل للمشاعبة الى طريق ذكر الاجماع القاطع الشغب. وما ذلك ألا لأنكل دليل على حدته ظنى لايفيد القطع

⁽۲) وهو شبه التواتر المعنوى

⁽٣) أى كما أشرنا اليه فلذا كان شبيها بالتواتر الممنوى وليساياء

⁽٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

⁽ه) انما قال ربماً ولم يقل انهم تركوه قطمالاً في النزالي أشار اليه في دليل قون الاجماع حجة كما تجيء الاشارة البه .ولله در" النزالي فانه بأشارته لهذا في الاجماع جمل الشاطمي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليسلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جمسله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

 ⁽٦) أى كل آية على حدة بدون ضها الىسائرالآيات والاحاديث حتى يصير النظر اليها
 نظرا الي المجموع الذي يشبه التواتر

⁽٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالاجاع من آحاد الادلة على المن الطاوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض ِ لم بحصل لنا قطع بحكم شرعى ألبتة ، إلا أن نشرك العقل ، (1) والعقل انما ينظر من وراء الشرع ؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت^(٢)الأمَّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخس: وهي الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع ادلة لا تنحصر في باب واحد ؛ ولو استندت إلى شيء ممين لوجب عادة تميينُه ، وأن يرجم أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كلُّ واحد منها بانفراده ظني ، ولا نه _ كما لايتعين في التواثر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبرَ واحد دون سائر الاخبار _ كذلك لايتمين هنا ،لاستواء جميع الا دلة في إفادة الظن على فرض الانفراد؛ و إن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات ، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى

فنحن إذا نظرنا (٣) في الصلاة فجاء فيها : «أُ قيموا الصلاةَ» على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذمُّ التاركين لها ، و إجبار المكافين على فعلماو إقامتها قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند في تركها ، اليغير ذلك مما

⁽١) إى بالاستقراء والنظر الى الادلة منظومة في سلك واحد. ويحتمل أن يكون الممنى آلا أن نحكُّم العقل في الاحكام الصرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيعحصل القطع بها من جبته وان كان دليل السمع ظنيا المكن المقل عندنا لا يدركها مباشرة وانما ينظرفيها من وراء الشرع .فتعين هَذا الطريق الاستقرائي في افادة السمعيات القطع. (٧) تمثيل بأم مسلة أصولية لا يمكن اثباتها بدليل معين واعما تبتت بشبه التوآتر

المنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد

⁽٣) مثالان آخران في أهم المسائل الصرعية من الفروع

في هذا المعي وكدلك النفس بهي عن قتلها ، وحمل قتلها موحما للقصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالايمان، ووجب سدُّ رمق المضطر، ووجبت الزَّكاة والمواساة والقيام على من لايقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقصاة والماوك الذلك ؛ و رتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ماينصاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريمَ القتل. وهكدا سائر الأدلة في قواعدالشريعة. وبهدا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة والى مآحد معينة ، فبقيت على أصلها من الاستناد الى الظن ، بخلاف الأصول هانها مأخودة من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق، لامن آحادهاعلى الخصوص، ﴿ فصل ﴾ وينبني على هده المقدمة معنى آحر ، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائما لتصرفات النمر ع ومأحودا معناه من أدلته ، فهو صحيح أيبني عليه ، و برجع اليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به لان الأدلة لايلزم أن تدل على القطم بالحكم بانفرادها دون انصام غيرها إليها كما تقدم ؛ لأن ذلك كالمتعدر ويدحل تحت هدا ضرب الاستدلال المرسل (١) الذي اعتمدهمالكوالشافعي عفايه؛ إن لم يشهد للفرع أصل

(۱) أى المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعى من من أو احساع لابالاعتبار ولا بالالغاء ، ودلك كجمع المصحف وكتابته ،فأنه لم يدل عليه مصمر فيما الشارع ،ولدا توقف فيه أبوبكر وعمر اولا ،حتى تحققوا من انه مصلحة في الدين تدخل بحت مقاصد الشرع في دلك ،ومئله ربيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، عني مثل ندوين النحو مثلا لم يشهد لهدليل خاص ، ولسحمة شهد له أصل كلى قطعى

معين فقد شهدله أصل كلى ، والأصل المكلى إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المعين فقد شهدله أصل كلى ، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كا أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الاصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح ، وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبني على هذا الأصل ، لأن معناه يرجع (١) الى تقديم (٢) الاستدلال المرسل على القياس، كا هو مذكو رفى موضعه يرجع فإن قيل: (٣) الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غيرصحيح ، بلأن فإن قيل: (٣)

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته ، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعا، وان كان محتاجا الى وسائط لادراجه فيه

(۱)بناء على بعض تفاسير الاستحسان ،وسيأتى غسير ذلك له فى الجزء الرابع ،وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس افالك بستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبوحنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد ،فلذا نسبه هنا لمالك

(٧) أى الاخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى ، وذلك كيع العربة بخرسها تمرا ، فهو بيع رّطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام ، الا أنه أبيح رفعا لحرج المعرى والمعركى ولومنع لادى الى منع العربة رأسا وهو مفسدة ، فلو اطرد الدليل العام في لا دى الى هذه المفسدة فيستتى من العام . وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع .ومنه الاطلاع على العورات فى التداوى أبيح على خلاف الدليل العام لا أن اتباع العام فى هذا يوجب مفسدة وضررا لا يتفق مع مقاسد الشريعة فى مئه. فالاستحسان ينظر الى لوازم الادلة ويراعى ما آلاتها الى أقصاها . فلو أدت فى بعض الجزئيات الى عكس المسلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت في من المسلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت وفاقا لمقاصدال من وفي الشرع من هذا كثير جدا فى أكثر أبوا به. وهو وان لم ينص على أصدل الاستحسان بأدلة معينة خاصة الا أنه يلائم تصرفانه ومأخوذ معناه من موارد الادلة التفصيلة . فيكون أصلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لأن كلامنهما

الأصل الاعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فالشرع و إن اعتبركلي المصلحة من أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ? فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد . أمّا كونه كليا فلما يأتي (١) في موضعه إن شاء الله ، وأما كونه يجرى مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقع بن على جميع المكافين ، فهو كلى في تعلقه ، فيكون عاما في الأمر به والنهي الجميع .

لايقال: يلزم على هذا اعتباركل مصلحة، ووافقة لقصد الشارع أو مخالفة ، وهو باطل. لأنا نقول: لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبا هو وذكور في موضعه (٢) من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجةً ظنى لاقطعى ؛ إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفردها مايفيده القطع فأدّاه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالا دلّة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص . والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

⁽١) أول الجزء الثالث

⁽٧) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني

بأمور عادية أوالاستدلال بالإجماع على الإجماع (١) ، وَكَذَلْكُ مَسَائِلُ أَخَرُ غيرِ الأجماع عَرَضَ فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الفرتيب من الاستدلال، وهو واضح أن شاء الله تعالى

القدمة الرايعة

كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لاينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونًا فى ذلك (٢) ، فوضعها فى أصول الفقه عارية . والذى يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقعى من جملة أصول الفقه ، و إلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كلم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والممانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

⁽١) أى ان عدم التفاتهم الى التواتر المعنوى فى حديث لاتجتمع أمتى على ضلالة الذى استدل به الفزالى على حجية الاجاع، ونفارهم في الاحاديث الواردة نظرا افراديا لكل حديث منها، جملهم يتركون الاستدلال بها على حديبة الاجماع و يجدون : اما الى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائل المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتحقطئة المخالف له يمع مافيه من اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتحقطئة المخالف له يمع مافيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن عرفا عن (والاخذ) او (الى الاخذ) فهو بمنساه

⁽٣) أى بطريق مباشر لابالوسائط كهمو الحال فىالاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها فى كتابه فيها العون المباشر الذى يجعلهامن الاصول بخلاف المقدمات البيدة مثل ماسيذ كره من المباحث بعد

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه (١) وينبنى عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لاينبنى عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخاو هافيها ، كمسألة ابتداء الوضع (٢) ، ووسألة الإباحة (٣) هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي برائج متعبد ابشرع أم لا ،ومسألة لا تكليف الا بفعل . كما انه لا ينبغي (١) أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه في علمه وان انبني عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرضلم يقل مسائله بل من مسائله

(٧) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك

(٣) تكلم على المباح نى خس مسائل تأتى قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه فى هـــذه المقدمــة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحــة تكليفا أولا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجا عن الاصول وعد مباحثه الحسة من الاصول

(٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعا من المسائل التي لا يصح ادخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادى الاحكام وبعض المبادى اللغوية كسألة ابتداء الوضع _ وهذا نوع آخر وهو ما ينبى عليه فقه ولحكنه ليس من مسائل الا صول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الحاص به ، وذلك كمبادى النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيسه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة (وتم البحث الجن بجملة فعلية من التمام فحرفت الى ماترى

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت فى الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التى يتوقف عليها توقفا قريبا . نعمكان ينبنى ألا يتوسعوا فى بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لا نها محققة فى علم آخر . ولعل هذا هو عمراد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والسكلام على الحقيقة والحجاز ، وعلى المشترك والمتر ادف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُتكم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الا صول إوهي أن القرآن عربي والسنة عربية ، لا يمعني أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجبية في الأصل أو لا يشتمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، بل يمعني أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي ، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سألك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير ممانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما ينهم من طريق الوضع ، وفي ذلك بحسب ما يعطيه النقل فيها ، لا بحسب ما ينهم من طريق الوضع ، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة (١) في كتاب المقاصد والحد لله

(فصل) وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه ، إلا أنه لا يعصل من الخلاف فيها خلاف فيها خلاف فيها خلاف في الأحلاف فيها خلاف فيها خلاف في أن خلاف في أن خلاف في أن خلاف من فر وع الفقه فوضع الأحلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا في كالخلاف مع المعتزلة في الواجب الخير (٢٦) ، والحرّم الخير (٢٦) فان كل فرقة موافقة أيضا في كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير (٢٦) ، والمحرّم الخير (٢٦)

⁽١) في المسألة الاولى من النوع الثاني في المقاصد

⁽۲) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الحارج في أحد هسده المسات التى خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الأمام في البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لايثاب ثواب واجبات، ومن فعسل الجميع لايثاب ثواب واجبات فلافائدة في هذا الحلاف عمليابل هونظرى صرف لايبني عليه تفرقة في العسمل فلا يعمح الاشتفال بآدلته في علم الاصول

⁽٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناء أن عليه أن. يترك أيها شاء جما وبدلا فلا يجمع بينها في الفعسل. وقال المعتزلة لايجوز بل المحرم

الأخرى فى نفس العمل ؛ وإنما اختلفنوا فى الاعتقاد بناء على أصل محررفى علم المكلام ، وفى أصول الفقهله تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أوغبرها راجعة إلى صفات الاعيان (١) أو إلى خطاب الشارع ? وكمسألة تكليف الكفار بالفر وع (٢) عند الفخر الرازى ، وهو ظاهر ، فانه لاينبنى عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرة له فى الفقه .

لايقال: إن مايرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبنى عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالمدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشباه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأنا نقول : هذا جار في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه بوليس كذلك . و إنما المقصود ماتقدم

الجميع وترك واحدكاف في الامتثال . والادلة م الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب المحير . واذن فليس من فائدة عملية في هذا الحلاف أيضا · هذا ما يريده المؤلف وهو واضح

- (۱) لعل صوابه الافعال. وهى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فالمعتزلة القائلون بها يقولون أن الامر بواحد مبهم غير مستقيم، لانه مجهول ويقبّح العقل الامر بالمجهول. والجمهور يقولون أن الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولادخل للعقل فيه ولاحسن ولاقبح فى الافعال الابأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الامر بواحد مبهم من أشياه معينة كخصال الكفارة وعلى أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين
- (۲) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد علية كثيرة من تنفيذ عقه وطلاقه ... في نحو عشرة فروع خلافية، نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازى ، والرازى يقول لا فائدة في التكليف الا تضيف العذاب عليهم في الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية ــ لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازى كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تسكليف الكفار من مجثه هذا

الخذمة الخاصة

كل مسألة لاينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيها لم يدل على استحسانه دليل شرعى ؛ وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيثهو مطاوب (١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإنا رأينا الشارع يُمرض عمّا لا يفيد عملا مكافا به (٢) . فني الفرآن الكريم : (يَسْأَلُوناتُ عَن ِ الأَهِلَةِ ، قُلْ هِي مَوَاقيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عماقصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلي حتى يصير بدرا ثم يهود الى حالته الاولى ؟ ثم قال (واليش البر المن بأن كا تُوا البيوت من ظُهُو رها) بناء على تأويل من تأول أن الاية كلها نزلت في هذا البيروت من ظُهُو رها) بناء على تأويل من تأول أن الاكية كلها نزلت في هذا

(۱) المباح ليس مطلوبا شرعا كايأتى له في بحثه فقاعدته هـــذه تقتضى أن البحث الذى ينبنى عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلائى مباح لايكون مستحسنا شرعاء وهو غير ظاهر فتقييده بالحيثية فيه خفاه

(۲) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكالات الحالق على النظر في السموات البصيرة بكالات الحالق على المتنالا للا يات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها وفدا قالوا ان الجواب بالا ية عن السؤال من الاسملوب الحكيم أى انه اليق بحال هذا السائل لمني عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى محرة من محرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يسمر فهمها على كثير من العرب. ومثله لايناسب منصب النبوه . فالمدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قسد يؤدى الى فائدة عملية قلية فلية فتأمل

المنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال _ فى التمثيل _ إتيان البيوت من ظهورها ، والبر إلما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لا تفيد نفعا فى التكليف ولا تجرُّ اليه . وقال تعالى _بعدسؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْساها ? _: وَيَمَا أَنه لابد منها ، وقال تعالى عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكنى من علمها أنه لابد منها ، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال المسائل : « ما أ عندت كما في المال . وقال تعالى : (فَا يُهَا اللّذينَ آمنُوا لا تسالُوا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها عن أَهْ فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : (فَا يُهَا اللّذينَ آمنُوا لا تسالُوا عن عن عن الله عن أَهْ عليه السلام قام يوما يُرف النفب في وجهه فقال : لا تسألوني عن شيء الا أنها تبكر . فقام رجل فقال يارسول الله مَن أَبي ؟ قال : أبوك خذافة . فتزلت . وف البابين روايات أخر . وقال ابن عباس _ في سؤال بني اسرائيل عن صفات البقرة — : لو ذبحوا بقرة كم عالاً جزأتهم ، ولكن شد دوا فشد الله عليهم . البقرة — : لو ذبحوا بقرة كم الأجزأتهم ، ولكن شد دوا فشد الله عليهم . البقرة — : لو ذبحوا بقرة كم الأجزأتهم ، ولكن شد دوا فشد الله عليهم . الآية قبلها (٣) عند من روى أن الآية نزلت (٤) فيمن سأل (٥) : احجُنا هذا المنا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام : (للأبد . ولو قلت « نَهمْ » لَو جبت .) (١)

(٢) رواً. الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

⁽۱) رواه البخارى ومسلم ــ وقال عنه الحافظ العراقى في تخريجه لاحاديث الاحياء متفق عليه من حديث انس ومن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوم

⁽٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم (٤)

⁽٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كايأتي للمؤلف في الجزء الرابع

⁽٦) هذه الجلسلة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كا يفهم من الاسسلوب

وفي بعض رواياته «فذر وفي ما تركتكم فاتماهاك من كان قبلَك م بكترة سؤالهم أنبياء م الحديث وانما سؤالهم هنا زيادة (١) لافائدة عمل فيها ، لا نهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لافائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيل وقال وكثرة السؤال (٢) » لانه مظنة السؤال عا لايفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها باعلم من السائل) (٣) فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض ألحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالما ثلاثا . ثم قال ذرونى ماتر كتكم لو قلت سم لوجبت ولما استطعمتم أنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الح والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام .

أما الخديث الآخر فني صفة متعة النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقة ابن مالك ارأيت متعتنا هذه لعامنا أمللابد ففال بل هي للائبد اه

- (۱) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطسلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة السكتيرة مظنة الاساءة بزيادة تنكليف لم يكن او بجواب يكرهم السائل ولو في غير السكليف وأن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه أيشر وهو أن الحج واجب مرة فقط
- (٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال ـــ رواه البخارى واللفظ له ومسلم وأبو داود عن المنيرة وأبو يعلى وأبن حبان في صحيحه من حديث أي هريرة بنحوه
- (۲) جزء من حديث طويل رواه البخارى ورواه في التيسير عن الحسة ماعددا البخارى بلفظ اطول والجيم متفقون عني الجزء الذي هنا

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، واذا كان هو لايمنيه علمها وهو المنى بالعلم والمعارف الربانيه فغيره أولى

(٧) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملا ديكون بين يدى الساعة فتن كـقطع الليل المظلم الخ ــ الى ان قال – ببيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا »

(٣) اخرجه في التيسير عن الشيخين وابي داود

(٤) أَى أَنه لَفْت نَظَرُهُم أُولا إلى أَنهناشيئا مجهولا ليبني عليه هذه الفائدة العامية موافقات برا مرافقات برافقات برا مرافقات برا مرافقات برا مرافقات برا مرافقات برافقات ب

عربن الخطاب مع صبيع (١) في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لاينبني عليها حكم تكليفي ، وتأديب عرله . وقد سأل ابن الكواء على بن أبي طالب عن (الذّار يَاتِ ذَرُوا فَالْحَامِلاتِ وقراً) الخفقال العلى : ويلك اسل تفقيها ولا تسأل تمنناً ، ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعى سأل عن عياء ، ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ، وفي الحديث طول . وقد كان مالك (٢) بن أنس يكره الكلام في اليس تعته على ، و يحكى كراهية معن تقدم وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عايمنى من أمر التكليف الذي طوقة المكلف بما لا يمنى يه إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة با أما فى الآخرة فإ نه يسأل عما أمر به أو نهى عنه به وأما فى الدنيا فان علمه بما علم من ذلك لا يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه به وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فيلا تنى مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك به وكم من لذة وفائدة يعد هاالإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى موشرب الخر ، وسائر وجوه الفسق، والمعاصى التي يتعلق بها غرض عاجل . فإذا قطع الزمان فيا لا يُعنى ثمرة فى الدارين ، مع تعطيل ما يُعنى الممرة ، من فعل مالا ينبنى

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ماتصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أثم الوجوه وأكلها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لاتتعلق بها

⁽۱) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والنين المعجمة قال انه ضربه وشر"د به لمساكان كثير السؤال عن أشياه من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

⁽٢) يأتى ذلك مبسوطافي المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهادرج ٤)

ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والندابر والتعصب ، حتى تفرقوا شيما (1). وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة. ولم يكن أصل التفرّق إلا يهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على مايعني ، وخرجوا إلى مالا يعني ، فذلك فتنةعلى المتعلم والعالم ؛ و إعراض الشارع مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتُّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل. ومنها أنَّ تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة . فاتباعهم في نحلة هـذا شأنها خطأ عظيم ، وأنحراف عن الجادّة . ووجوه عـدم الاستحسان كشعرة

فان قيل : العلم محبوب على الجلة ، ومطابوب على الإطلاق ، وقدجاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيفُه كلُّ علم ؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل ، ومالا يتعلق به عمل ، فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دونالآخر تحكم . وأيضاً فقد قال العلماء : إنَّ تعلم كل علم فرض كفاية ، كالسُّحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل ؛ فما ظنَّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك ? وأيضاً فعلم التفسير من جملة العاوم المطاوبة ، وقد لاينبني عليه على. وتأمّل حكاية الفخر الرازي: أن بعض العلماء مرَّ بمهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العاكم، فسأل اليهوديُّ عما يقرأ عليه. فقال له : أنا أفسَّر له آية من كتاب الله . فسأله ماهي ? وهو متعجب . فقال : قوله

(١) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالمًا شقى به الناس فرقه وتدابرا تعالى: (أَ فَكُمْ يَنْ ظُرُوا إِلَى السَّمَا ۚ فَوْ قَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيْنَاهَا و مَا لَمَا مِنْ فُرُوجٍ ؟) قال البهودى: فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها. فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لالفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى: (أَ وَ لَمَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمُواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءً) يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمُواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءً) يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباعها من الآيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر فىالموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها ، ومعلوم طلب النظر فى الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان فى كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول: أن عوم الطلب مخصوص ، و إطلاقه مقيد ، عا تقدم من الأدلة . والذي يوضحه أمران: أحدها أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الاشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم يمني العلم المطلوب ؛ بل قد عد عر ذلك في نحو (وفاكة وأباً) من التكلف الذي نهي عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فها نحن فيه ، مع انه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله عليه لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنقل . لكنه لم ينقل ، فدل على عدمه . والثاني ماثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية ، لا مة أمية . وقد قال عليه السلام : «نحن أ مة أمية (١) لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسوطة هنالك والحد لله

وعن الثاني : أنَّا لانسلم ذلك على الإطلاق ؛ و إنمافرض الكفاية ردَّ كل

⁽١) رواء النسائي بلفظ نَّا أمة الح ، ومسلم بلفظ انَّا أيضا، وتقديم نكتب على نحسب

فاسدو إبطاله ، عُمل ذلك الفاسد أو جُهل ، إلا أنه لابد من علم أنه فاسد . والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ، وهو المعجزة ، ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ، ولو كان علما به لم يَخَف ، كما لم يخف العالمون به ، وهم السحرة ، فقال الله له : (لأ تَخَفُ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى) ثم قال : (إنَّمَا صَنعو السحرة ، فقال الله له : (لأ تَخَفُ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى) ثم قال : (إنَّمَا صَنعو السحرة ولا يُفلح الساحر ولا يُفلح الساحر حيث أنّى) وهذا تعريف (أ) بعد التنكير . كين ساحر ولا يُفلح أساحر في به .والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجلة . وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال والرد ، بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولى " لله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشيء عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتمين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر : وذلك أنه لما قرأ (و فَاكِهَـة و أبًا) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادى لايقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية ؛ إذ هو مفهـوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من الساء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجلة . فبقى التفصيل

⁽۱) أى قوله أنما صنعوا الخ تعريف اوسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بمدتنكير وعدم معرفة من موسى عايهاأسلام بذلك

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه. فمن هذا الوجه _ والله أعلم _ عد البحث عن معنى الأب من التكلف؛ و إلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه لقوله: (لِيَدَّ بَرُو ا آياته). ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى: (أوْ يأخُذُهُمْ عَلَى تَخَوَف في فأجابه الرجل المُذَلَى بأن التخوف في لفتهم التنقص. وأنشده شاهداً عليه:

نخوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كَا تَخوَّفَ عُوْدَ النَّبِعةِ السَّفَنُ فقال عمر: يأمها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى : (وَ الْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً وَ السّا بحات سَبْحاً) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدّب عمر ضبيعاً بما هو مشهور . فاذاً تفسير قوله : (أَ فَلَمْ يَنْفَلُو و إلى السّاء فَوْقَهُمْ كَيْف بَنَيْناكما وَزَيّناها) الآية ابعلم الهيئة الذي ليس تعته عمل ،غير سائغ ، ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ، فقدت كلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبي عَلَيْكُمْ ، كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فاس أل العادين) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (فاس أل العادين) وأهل المندسة بقوله تعالى : (فاس أل العادين) وأهل الآية . وأهل التعديل النجومي بقوله : من الشّمان والمقدر عا المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية (الشّمان والمقدر إلى المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : (إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشِم مِنْ شَيْه . قُلْ مَن أَنْزِلَ الْكَيْبَاب؟) الآية! وعلى بعض الضروب الحلية والشرطية بأشياء أخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أو أَثَارَة مِنْ عِلم) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِيٌ يُخطُ فِي الرَّمْلِ » (١) الى غُير ذلكُ ما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه (٢) يُقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : (أو لَمْ يَنْظُرُوا في مَلَكُون السَّوْات والأرْض وَما خَلَق اللهُ مِنْ شَيْء) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لاعهد للمرب بها (٣) ، ولا يليق بالأمين الذين بعث فيهم النبي علومُ الفلسفة التي لاعهد للمرب بها (٣) ، ولا يليق بالأمين الذين بعث فيهم النبي

(۱) كان نبى من الانبياء نخط فن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن معاوية بن الحسم ـ قيل كان هـذا النبى ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان ـ وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة فى فصل (انواع مدارك النيب) (۲) أى وجميع المسطور فى هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعنى وانما هي تكافات لا تليق بلسان العرب ومهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عنى ولو آية فرب مبلَّغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب فى العهد الاول لها بل العرب كلهم فى عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك _ اذا نظرنا يهذا النظر _ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين مايدءو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لاينضب معينه؟ والحير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف ؛أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الصريعة

الأمى على الله علمة سمحة ؛ والفلسفة _ على فرض أنها جائزة الطلب _ صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كى تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين ف محض الأمية ، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان تم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، و إما عقلا ، حسما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لابد من الالتفات إليه وهو:

المقرمة السادسة

وذلك أنّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجهور ، وقد يكون له طريق لايليق بالجهور ، و إن فرض (١) تحقيقاً .

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طُلُب معنى المَاك فقيل : إنه خَلَق مِن خَلْق مِن خَلْق الله يتصرف فى أمره ؛ أو معنى الانسان ، فقيل : إنه هذا الذى أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فقيل : هوالتنقص ؛ أومعنى الكوكب فقيل : هذا الذى نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ، كما قال عليه السلام : « الكَبْسُرُ بَطَر

بوجه فلا يوجد مانعمن اضافته الى الكتاب العزيز ،ومنه مايتملق بالنظر فيمصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع في كونه تحقيقا وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق و عَمْطُ الناس الله الناس (ا) ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكا تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على مايليق بالجهور، وكذلك سائر الأمور ؛ وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحاوا لحدلته . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثانى وهو مالا يليق بالجهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج . كما إذا طلب معنى الملك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية محردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » ؛ أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ماالكوكب ? فيجاب بأ نهجسم «بسيط ، كُرى " ، مكانه الطبيعي نفس الغلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، الماس السطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأ مور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل اليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كان به ،

وأيضاً فإن هذا تسوَّر على طلب معرفة ماهيات الاشياء ، وقد اعترف أصحابه يصعو بته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعدر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور (١) رواه مسلم والترمذي سلبية ؛ فإن الذاتى الخاص (١) إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، و إن لم يسلم فكان غير ظاهر المحس فهو مجهول ؛ فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولا ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا ينى بتعريف الماهيات . هذا فى الجوهر ، وأما العرض فإنما يعرف باللوازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك ، وأيضاً ماذكر فى الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك ، وليس المحاد أن يقول : لو كان من وصف آخر لا طلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر ، ولا يقال أيضاً : لو كان تم ذاتي آخر ماعرف الماهية دونه ، لأنا نقول : إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون تم ذاتي لم يعرف ، حصل الشك فى عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون تم ذاتي لم يعرف ، حصل الشك فى معرف الماهية

فظهر أن الحدود على ماشرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها • ومشل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها • وهدذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الاشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسور الانسان على معرفتها رمى فى عماية • هذا كله فى التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجهور ما كانت مقدمات الدليل فيـه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية ، حسبا يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(۱) الذي يراد جعله فصلا ان علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلا لم يكن خاصا، وان لم يعلم في غيرها كان مجهولا ،فان عر فناه بشيء لايخصه فليس تعريفا له ، وان عر فناه بشيء خاص به انتقل الكلام اليه كالحاص الذي هو موضوع الكلام ؛ فيتسلسل .فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذائيا خاصا الى أمور محسوسة الحردذلك نادر الحصول .فلا يفي بما يطاب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوّته . فاذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهوالذي نبّه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى (أَ فَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ ؟) وقوله تعالى : (قُلْ يُحْلَقُ الله الذي أنشأها أوّل مَرَّة) الى آخرها ، وقوله تعالى : (الله الذي خَلَقَكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن مُمَّ رَوْقَكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن شَرَ كَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن فَرْ رَقَكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن فَرْ رَقَكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن فَرْ رَقَكُمْ مِنْ شَرَ كَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن فَرْ رَقَكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن فَرْ رَقَكُمْ مِنْ شَرَ كَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن وَقُوله تعالى : (لو كان فيهما آلهَ إلا الله كَمَا القونَ ؟)وهذا وقوله تعالى : (أَ فَرَأَيْتُمْ مَا مُعْنُونَ ؟ أَأَذَتُمْ نَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحِنُ الخَالِقُونَ ؟)وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق . و إلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذاالنحو مر السلف الصالح فى بث الشريعة المؤالف والمخالف . ومن نظر فى استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكاف، ولا نظم مؤلف (١) بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع فى ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا(٢) إلى نظم الأقدمين فى التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرون إيصال المقصود ، لامن حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتباعلى قياسات مركبة أو غبر مركبة ، إلا أن فى إيصالها إلى المطلوب بمض التوقف للمقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده فى القرآن ، ولا فى السنّة ، ولا فى كلام السلف الصالح ، فان ذلك متلفة للمقل

(١) كقياسات المنطق

(٢) أي قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الادلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتى في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادركما يأتى في آخر مسألة في الكتاب

و عجارة له قبل بلوغ المقصود ، وهو بخلاف وضع التعليم ، ولأن المطالب الشرعية إنما هي _ في عامة الامر _ وقتية ، (1) فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا . فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإ دراكات ليست على فن واحد ، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب الا في الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يستد به . ف لو وضعت الأدلة على غير ذلك (٢) لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكليف مالا يطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاها منتف عن الشريعة . وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

المقرمةالسيا بعة

كل علم شرعى فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به الله تعالى ، لا من جهة أخرى (٣) فبالتبع والقصد الثانى ، لا بالقصد الأول . والدليل على ذلك أمور :

(۱) أى مطلوب تحصيلها في الوقت التالى للخطاب بها بدون التراخى الذي يقتضيه السير فى طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التي قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ماترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أى غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم فى المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد علا (1) فليس فى الشرع ما يدل على استحسانه ؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون (٢) من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . في الما يازم عنه كذلك

والنانى أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : (يَأْيُهُمَا النَّاسُ اتقوا رَبَّكُمْ) (الرّكِتَابُ الْحَدْرَجَ مَنْ النَّاسُ اتقوا رَبَّكُمْ) (الرّكِتَابُ الْحَدْرَبَ آيَاتُهُ مُمَّ فُصِلَتْ مِنْ النَّلْ حَكِيمٍ خَدِيرِ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا إلاالله) الأور الآيات (كَنَابُ أَرْنَاهُ إليّكَ لِتُحْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظّلُماتِ إِلَى النّور با ذُن رَبِّهِمْ إلى صراط العزيزالجيد) (ذلك النّكينابُ لاَرَيْبَ فِيهِ هُدى با ذُن رَبّهِمْ إلى صراط العزيزالجيد) (ذلك النّكينابُ لاَرَيْبَ فِيهِ هُدى اللهُ مُنافُولُ النّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللللّهُ الللّهُ اللللّهُ الللللّهُ اللللّهُ الللللّهُ اللللّهُ الللللّهُ الللللّهُ الللللّهُ اللللّهُ الللللّهُ الللللّهُ الللللللّهُ الللللهُ الللللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ الللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ اللللهُ الللهُ اللهُ الل

(۱) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيميساء والعلب وألكهرباء وغيرها فليست داخلة فى كلامه ولا يسمح أن يقصدها لانها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع فى الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهى وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبدفي شؤون دنياه وأخراه عمل يقيم مصالحهما بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى مارسم له مولاه، لاعلى مقتضى هواه، كا سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع و فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم و
 أقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين

إلينك الكيتاب بالدق فاعبد الله مخطعاً له الدين ، ألا لله الدين الخالص) الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصي كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : (فاعام أنه لا إله إلا الله وآست فقر الذنبك) وقال : (فاعلم وأن المورد بحق وحده ، سبحانه الذنبك) وقال : (فاعلم وأن المورد بحق والمرد في المربك في الله المربك في المربك ف

والثالث ماجاه من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل و إلا فالعلم عارية وغير منتفع به فقد قال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى الله مِنْ عبادهِ الْعُلَماءُ) وقال وقال: (وَإِنّه لَذُو عِلْمَ لِمَا عَلَمناهُ) قال قتادة : يعنى لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أُمَّن هُو قانِت اناه الديل سَاجِداً وَقَايَماً يَعْدُرُ الآخِرَة ع الى أن قال : قُلْ هَلْ يَسْتُوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون على الآية . وقال تعالى : (أُنَّنُ مُون النّاس بالدير وتَنْد ون أَنْهُ سَكُم وأَنْهُ تَتْلُون السُكتاب على في قول الله تعالى : « فَكُبْ يَحْدُوافِيها مُمْ والفاوُون » قال : عن أبى جعفر محمد بن على في قول الله تعالى : « فَكُبْ يَحْدُوافِيها مُمْ والفاوُون » قال : عن أبى جعفر محمد بن على في قول الله تعالى : « فَكُبْ يَحْدُوافِيها مُمْ والفاوُون » قال : قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم ، وخالفوه إلى غيره . وعن أبى هريرة (١) قال : « ان

⁽۱) وفى البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء النانى من التيسير في باب الرياء

في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف علمهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ماصيركم في هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنّا كنا نأمركم بالأمر ونخالف كم إلى غيره (١) » وقال سفيان الثورى : «إنما يتعلم العلم ليتق به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبي يتلق أنه قال : « لا تزول قد ما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خس (٢) خصال وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ? » وعن أبي الدرداء : «انما أخاف أن يقال لى يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ? فأقول علمت ألى فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلاجاء تنى تسألنى فريضتها ، فتسألنى الآمرة هل التمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ أبلله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبى هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأ في به فعر فه يعمه فمر فها فقال : ما عملت فها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن وقل : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارى ، فقد قيل . ثم أير به فسمو على قال . كذبت كاله على المه و عليه في المنازة على النه و في المنازة على المنازة عل

(۱) ذكره فى كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياه الدين عن الديلمى عن أبى هريرة الا إنه قال فيه (أرحية) بدل (ارحاه) ولم يذكر لفظ السوه بعد العلماه . وفى البخارى ترجة بمنى هذا الحديث

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ لا يزول قدما عبديوم القيامة حتى يسأل عن اربع . وفي الترمذي روايتان احداها عن خس وقد ضمّفها، وفيها: وماذا عمل فيها علم ، والاخرى وعن علمه فيها فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح

وقال فى الترغيب والترهيب بعدان ساق الحديث عن الترمذى - ورواء البيهق وغيره من حديث معاذ بن جبل ماتزال قدما عبد يوم القيامة حتى يدأل عن اربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجهه حتى ألنى في النار (١) » وقال: «إنّ مِنْ أَشَدَ الناس عذابا يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه (٢) » وروى أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع (٣) . وقالت الحكاء: « من حجب الله عنه العلم عذّ به على الجهل . وأشدُ منه عذابا من أقبل عليه العلم فأ دبر عنه ، ومن أهدى الله اليه علما فلم يعمل به . » وقال معاذ بن جبل: اعلموا ماشئم أن تعلموا ، فلن يأخر كم الله بعلمه حتى تعملوا . وروى أيضا مرفوعاً الى النبي برائع وفيه زيادة: « إن العلماء همتهم الرعاية . و إن السفهاء همتهم الرواية » . وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك . وعن عبدال حن بن غيم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله يرائع ، قالوا : كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء ، إذ خرج علينا رسول الله يرائع فقال : « تعلّموا ماشئتم أن

(۱) رواه احمد ومسلم والنسائى ، ورواه فى المصابيح بطوله فى الصحاح ، ورواه فى التيسير باختلاف فى اللفظ وفيه ياابا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم الناريوم القيامة

(٣) عن زبد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم أنى أعوذ بك من علم لاينفع ومن قلب لايخشم ومن نفس لاتشبع ومن دعوة لايستجاب لهامرواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائى وهو قطعة من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا (١) ه وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلّ ماتسأل عنه تعمل به ? قال: لا . قال : فما تصنع باز دياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبر وا الناس بأعلم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدّع قولا إلا جعل عليه دليلا من على يصدّقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولا حسنا فر ويدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فيعم ونعمة عين » وقال ابن مسعود : « إن الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يو بخ نفسه » وقال الثورى : «إنما يطلب الحديث ليتق به الله عز وجل ، فلذلك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما العلم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة الى العمل . وكل ماورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ماهو مكلف بالعمل به

فلايقال . إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله ، و إن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، و إن العلماء ورثة الأنبياء ، و إن مرتبة العلماء تلى مرتبة الأنبياء ، و إذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله مطلقالا مقيدا، فكيف يُنكر أنه فضيلة مفصودة لاوسيلة ؟ هذا . و إن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالا يمان فإ نه شرط في صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

⁽١) فيه روايتان تخالفان هــذه في بعض الالفاظ: احداهما لابن عــدى والخطيب بسند ضعيف عن أبى الدرداه، والثانيــة لأبى الحسن بن الأخرم فى أماليه عن انس (عزيزى)

لأما نقول: لم يتبت فضاه مطلقا ، بل من حيث التوسل به الى العمل ، بدليل ما تقدم ذكره انفا . و إلا تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها وما ذكر آنفا شار حلف ذكر في فضل العلم والعلماء . و أما الإيمان فإ نه عمل من أعمال القاوب ، وهو التصديق ، وهو ناشى عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، و إن صح أن تكون مقصودة في أنفسها . أما العلم فإ نه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل: هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل: بل قد يحصل العلمع التكذيب به فإن الله قال في قوم . (وجَحَهُ وا يَهَا اسْتَيَقْ مُهَا أَنْهُ اللهُ وَالَ: (الَّذِينَ آ تَيْنَاهُمُ الْكَتَّابَ بِقْرِ فُونَهُ كَمَايَة و فُونَ أَبْنَاءُهُمْ وَإِنَّ فَرْيَقًا مِنْهُمْ لَيَكُسْتُمُونَ الْحِقَ وَهُمْ يَنْلَمُونَ) وقال: (الَّذِينَ الْمُعَامُ وَإِنَّ فَرَيَقًا مِنْهُمُ لَيَكُسْتُمُونَ الْحَقَ وَهُمْ اللهِ يَنْ تَحْسِروا أَنْفُهُمُ اللهِ عَلَيْهُ وَسِلْمَ اللهُ عَلَيْهُ وَسِلْمَ اللهُ عَلَيْهُ وَسِلْمَ اللهُ عَلَيْهُ وَسِلْمَ اللهُ عَلَيْهِ وَسِلْمَ اللهُ عَلَيْهِ وَسِلْمَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلْمَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلْمَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلْمَ اللهُ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلْمُ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَسَلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَسَلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَسُلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَسُلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَسُلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَسُلْمُ اللهُ عَلَيْهُ وَاللَّهُ عَلَيْهُ اللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ اللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَالِمُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَمُنْ أَنْ الْجُهَا مُعْمُونُ وَفَاكُ عَلّمُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلْمُ عَلَيْهُ وَلَاكُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَسُلْمُ عَلْمُ اللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَلِي اللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَلِمُ عَلَيْهُ وَلَّهُ عَلَيْهُ وَلَاكُ عَلَّهُ وَلِهُ عَلَيْهُ وَلِمُ عَلَيْهُ وَلَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلَّهُ عَلَيْهُ وَلِمُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلْمُ عَلَيْهُ عَلْمُ وَاللّهُ الْمُعْتَاقِ عَلَالْمُ عَلَيْهُ وَاللّهُ عَلَيْهُ واللّهُ عَلَيْهُ عَلَاكُ عَلّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ

نعم قد يكون العلم فضيلة و إن لم يقع العمل به على الجلة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكايف ، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، و بالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهة ماهو مظينة الانتفاع عندوجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة و إن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أوجاء ولم يمكنه اد الوهالعذر . فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يسلم لم ينفعه علمه . وقدوجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود علم على أن لا يسلم ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا يدرفون دين الاسلام ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا

لجم مع البقاء على الكفر ، باتفاق أهل الإسلام . فالحاصل أن كل علم شرعى ليس عطاوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم في الجلة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى وقصد تابع

فالقصد الأصلى ماتقدم ذكره ؟ وأما التابع فهو الذي يذكره الجهور من كون صاحبه شريفا ، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأن الجاهل دفي ، ، وإن كان في أصله شريفا ؟ وإن لم يكن في أصله كذلك، وأن الجاهل دفي ، ، وإن قوله نافذ في الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، ذقام لهم ، قام النبي ، لأن العلماء ورثة الأنبياء وأن العلم جمال ومال ورتبة لانوازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة ، والما ثر الحسنة ، والمتازل الوفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، وإن كان صاحمه يناله

وأيضا فإن فى المعلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوزله، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، ومُيكت اليها القلوب وهو مطلبخاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به ، والمتاذذ بمحادثته، ولا سيا العلوم التى للمقول فيها مجال ، ولانظر في أطرافها متلم ، ولائستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع

ولكن كل تابع من هده التوابع إما أن يكون خادما القصد الاصلى أو لا . فإن كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض المدح (و الَّذِين يَقُولُون رَبَّنا هِبْ لَنا مِن أُزُوا جِنا وَذُرَّيًا تِنا قُرُّةَ المدح أَ عَيْنِ وَاجْعَلْنَا المُتَوَّينَ إِمَاماً). وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى من أغة المنقين . وقال عر لابند حين وقع فى نفسه أن الشجرة التي هى منك

المؤمن النخلة . : « لَأَن تكون قلتَها أحبُّ الى من كذا وكذا » وفى القرآن عن ابراهيم عليه السلام: (واجْملُ لى اِسانَ صِدْق فى الْآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لم فيه من النواب الجزيل فى الآخرة ، وأشباه ذلك .

وإن كان غير خادم له فاقصد اليه ابتداء غير صحيح ، كتمامه رياء ، أو لينال لبكارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قاوب العباد ، أو لينال من دنياه ، أو ما أشبه ذاك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في من دنياه ، أو ما أشبه ذاك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في التعلم ، ورغب في التقدم ، وصعب عليه إحكام ماا بتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار بمن سئل فأفتى بنير علم فضل وأضل . أعاذنا الله من ذلك بفضله ، وفي الحديث : «لا تملمو العلم لتباعوا به العلماء ، ولا لتم أروا به السفهاء ، ولا لتحتازوا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار النار (۱) ». وقال : «من تعلم علما ما يبتني به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنياء لم يجد عرف الجنة يوم القيامة (۲) » وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال : « هو الرجل يتعلم العلم يريد أن بجلس اليه (۲) » الحديث! وفي القرآن العظم : (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به تمنا قليلا أول تك ما يأ كلون في بعلونهم إلا النار) الآية . والأدلة في المعني كثيرة

(۱) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهتي عن جابر (ولفظه ولا تخير وا به المجالس)ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٣) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهسلة عن ابى داود وابن
 ماجهوابن حبان في صحيحهوالحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم

(*) رواه في الجامع الصـفير عن الديلمي في مسـند الفردوس عن ابني هريرة بلفظ احذروا الشهوة الحفية العالم يحب أن يجلس اليـه ـ قال العزيزى ضعيف وقال المناوى قال ابن حجر فيه إبراهيم بن محمد الاسلمي متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا ـ أعنى الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق — هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخلى صاحبة جاريا معهواه كيفا كان ، بلهو المقيد لصاحبه بمقتضاه ، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجلة (١) أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولمَّ المحصلُوا على كاله بعد ، و إنما هم في طلبه في رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا في العسل به ، فبمقتضى الحل التكليفي ، والحث الترغيبي والترهيبي . وعلى مقدارشدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتفي العلم ههنابا لحل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ماجرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ، إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبه الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسيا أعطاه شاهد النقل ، الذي يصدقه العقل تصديقا ليطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بَددُ منسوب الى العقل لا الى النفس ، معنى أنه لم يصركالوصف الثابت للانسان ، و إنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التي يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد في استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤ لاء إذا دخلوا في العمل خف عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الاولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هؤ لاء يأبي لهم البرهان المصديق أن يُكذبوا ، ومن جملة التكذيب الخي ، العمل على مخالفة البرهان المصدق أن يُكذبوا ، ومن جملة التكذيب الخي ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثه أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم ؟ ولكنهم حين لم يصر لهم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم النابئة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غيرانه ينسع في حتهم فلا يقتصر فيه على مجردا لمدود والتعزيرات ، بل نم أمور أحر كمحاسن العادات ، ومطالبه المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشبا دذلك . وهذه المرتبة ايضا يقوم البرهان عليها من التجر به . إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة في العلوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج اليه ، فهؤ لاء لا يخليهم العلم وأهواء هم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجو عهم الى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الطلقية

وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحبها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: (أمَّنْ هُوَ قَا نِتَ آفَا اللَّيْلِ سَاحِدًا وَقَائِماً يَحَذَرُ الْآخِرَةَ وَ يَرْجُورَحَمَةً رَبَّهِ ؟) ثم قال. (قُلْ عَلَّ سَاحِدًا وَقَائِماً يَحَذَرُ الْآخِرَةَ وَ يَرْجُورَحَمَةً رَبَّةً وَ فَنسب هذه المجاسن الله أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى: (الله نزلً لَ أَلْ أُولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره أَبْهُ جُلُودُ الذين يَخْشُونْ رَبّهم العلم الماء ، لقوله : (إنها يخشَى الله مِنْ عباده العلم) وقال تعالى: (وإذا سَمِعُوا ما أُنزِلَ إلى الرسول ترى اغينهم تفيض مِن الدَّمع وقال تعالى: (وإذا سَمِعُوا ما أُنزِلَ إلى الرسول ترى اغينهم تفيض مِن الدَّمع مِن الدَّمع مَا عَرْفوا مِن الحَوِّ) الآية ، ولمَا كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه ، وهو معنى هذه المرتبة ، با دروا إلى الانقياد والإ بمان ، حبن عرفوا من عليه السلام حق ، ليس بالسحر ولا الشعوذة ، ولم

يمنعهم من ذلك البخويف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون . وقال تعالى : (و تلك الأمثالُ تَضَرُبها للناسِ وما يعقِلُها إلا العالمونَ). فحصر تعقلها في المالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال . وقال : (أَهْمَـن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إليك مِن ربِّكَ الحقُّ كمَّن هُو أَعي؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين و فون بربهد انه) إلى آخر الأوصاف، وحاصلها يرجع الى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان _ والإيمانُ من فوائد العلم _ (إنَّماالمؤمنونالذين إذاذُ كُرَّ اللهُ وَجِلَتْ قُاو بهم _الى أن قال_أولَـ عُمُ المؤمنون حقًّا). وإن هنا قرَ زالعلماء فى العمل عِمَة ضي العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون فقال تمالى : (شَهِدَ اللهُ أُنَّه لا إله إلا هو والملائكةُ وأُولُو العام قائمًا بالقـط لآالهَ الا هو). فشهادة الله تعالى وفق علمه (١) ظاهرة التوافق، إذ التحالف محال ؛ وشهادة الملائكة على وفق ماعاموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من المعاصي؛ أولو العلم أيضاً كذلك من حيث ُحفظوا بالعلم . وقد كانالصحابةرضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا النبي الله عَلَيْ عَكُمْرُولَ آية البقرة : (و إِنْ تُبْدُوا مافي أَ نُفْكِهَ أُو تَخَفُّوه ..) الآية ا وقوله :(الذين آمَدُو ولم يَلْمِسُوا إِيمَانَهُمْ بِبُطْلُمْ ..) الآية !. وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل. (٢) والادلة أكثر من أحصائها هنا. وجميعها يدل (١) أُحرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون انهابمعنى اقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمنى أقام مايدل عليه (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

رمى المسام الله الكان علمهم علما ملجنًا لهسم الى الجرى على مقتضاء طوعاً أو كرها، (٢) لا نُه الكان علمهم علما ملجنًا لهسم الى الجرى على مقتضاء لا نُه فوق الطاقة البشرية فلا يكون وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ماليس على مقتضاء لا نُه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية ؛ولابدمن حسابهم عليه كافي الآية الاولى؛ حصل لهم القلق الى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فان قيل: هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدها أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة أو لا . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؛ ومعناه أن العلم بمجرده غيركاف في العمل به ،ولا ملجى ، إليه . و إن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يتمى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الأنبياء عليهم السلام . و يشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار : (وجَحدُوا بها واستَيقنَسَهُا أنفسهم ظُلما وعلُوًا) . وقال . للهذ أن أتيناهم الكتاب يعرفونه كايعرفون أبناءهم ، و إن فريقاً منهم ليكتنب نونالحق وهم يقلمون) . وقال : (وكيف يُحكِمونك وعبند هم الته وراة ليكشنه فرنالة منهم المخرق من خلاق من بعد ذلك ؟) . وقال : (ولقد عَلمُ وا كمن أشروا به أنفسه لو كانوا اشتراه مَالهُ في الآخرة مِن خلاق من مَقال وليش ما شروا به أنفسه لو كانوا يسلمون) وسائر ما في هذا المني ؛ فأثبت لم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صادًا عن ذلك لم يقع

والثانى ما جاء من ذم العلماء السوء بوهو كثير . ومن أشد مافيه قوله عليه السلام : « إن اشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفغه الله بعلمه » (١) وفى القرآن: (أ تأمرون الناس بالبعر و تبسون أ نفسكم وأ نتم تتلون الكتاب ؟) وقال : وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزان مين البينات والهدى) الآية ! وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به تمناً قليلاً) الآية ا وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة والأدلة فيه

⁽٤) تقدم بلفظ أن من أشد الناس الخ . .

كثيرة . وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو ثما يمنعهم. عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ فى الملم يأبى للمالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد المناد، فقد يخُّا لَف فيه مقتضى الطبع الجبلى؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى : (وحَ كثيرٌ من أهلِ الكنابِ لو يَرُدُّونكم مِن بعد إِيمانِكم كُفَّاراً حسداً مِن عند أَ نَفْسِهِمْ مِن بَعد ما تبيَّ لمُ الحق) وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أن لايقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفا ولا يُذكر منكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إنما التوبة على الله للذين يعملون السّوء بجهالة ثم يتوبون مِن قريب) الآية! . وقال تعالى : (إن الذين اتقو إذا مستم طائف من الشيطان تذكروا فإ ذاهم مُبصرون المومل عذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كالا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية ، فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ، فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب الله ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإ بصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة فى وهدة لانه لم يبصرها ،أوتؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أوصوتها من بعد فيتقيها. كل هذا منغفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصر العلم له وصفا ، أو كالوصف ، مع عد من أهلها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (ومَن أَضَلُّ عِسَّ اتّبع هواهُ إِفْيرِهذَى مِن الله في وفى الحديث : «إن الله لا يقيض العلم اذراعا ينتزعه من الناس _ إلى أن قال _ انخذ الناس رؤساء جهالا فسلوافاً فتوا فينير علم فصلوا وأضلوا وأضلوا " » وقوله : هستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ،أشده ها فتنة على أمتى الذين يقيسون الأمور بالمهم المرائم والمهم كالوصف ، وعند ذلك لاحفظ لهم في العلم الماسخين في العلم ، ولا من صار لهم كالوصف ، وعند ذلك لاحفظ لهم في العلم ، فلااعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوحه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ع حسبا نصته الأدلة ، وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي عليه أنه قال «: إن لكل شيء إقبالا وإدبارا ، وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ، وإن من إقبال هذا الدين ما بعثى الله به ، حتى إن القبيلة لتتفتّه من عند أُ سرها، أو قال آخرها ، حتى لا يكون فيها الا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكلا أو نطقاً فمما و قيرا واضعاً هذا (٣) » الحديث ؛ وفي الحديث «سيأتي

- (۱) رواه الشيخان والترمذي
- (١) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسمة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه ـــ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا
- (م) ذكره في كتابراموز الحديث (للشيخاحمد ضياءالدين) كايأتي : لحل شيء اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيدة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الحافي أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان يحفو القبيلة كلها باسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه اوالرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا ـ رواه ابن السنى وأبو نعيم عن ابى أمامة

على أمتى زمان يكثر القراء، ويقل الفتهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج (١)_ إلى أن قال ــ ثم يأتى مِن بعد ذلك زمان كقرأ القرآنَ رَجَالٌ من أمتى لا يجاوز تراقيهم ، ثم يأتى من بعد ذلك زمان يجادا المنافق المشرك بمثل ما يقول » وعن على : «ياحملة العلم اعملوا به ، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله ، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سر بريُّهم علانيتَهم ، ويخالف علمهم عملهم ، يتعدون حُلُقاً يباهى بعضهم بعضا ؛ حيى إن الرجل ليغضب على جليسه أَن يجلس إلى غيره ويدَّعه . أولئك لاتصمدأعماله تلك الله عز وجل».وعن ابن مسعود. «كونوا للملم رعاةً ، ولا تكونوا له رواة ، فإنه قد يَرعوى (٢) ولا يروى ، وقد يروى ولا يرعوى »وعنا بى الدرداء «لا تكون تقياحي تكون عالما ، ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون بمعاملا ». وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمه عله ، ومن خالف علمه علم فذلك راوية حديث ، سمع شيئًا فقاله ». وقال الثورى : «العلماء اذا علموا عملوا ؛ فإذا عملوا شغلوا ؛ فاذا شُغلوا فَقدوا ، فاذا فُقَدوا طُلبوا ، فاذا طُلبوا كمر بوا . » وعن الحسن قال : «الذي يفوق الناسَ في العلم جدير أن يفوقهم في العمل » .وعنه في قُول الله تعالى : (وعُلُّمْ ثُمُ مالم تعلُّمُوا أَنتُم ولا آبَاؤُكُم) .قال : عُلَّمتُم فَعلِّمتُم ولم تعملوا ، فوالله ماذلكم بعلم . وقال النوري «العلم يَهتف بالعمل ، فإن أجابه ،و إلا ارتحل » . وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجيء الى العمل. وقال الشعبي : «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به ومثله عن وكيعين الجرّاح . وعن ابن مسعود : «ليس العلم عن كثرة الحديث ، انما العلم خشية الله . » والآثار في هذا النحو كثيرة

⁽١) أخرجه الطبراني في الآوسط والحام عن أبي هريرة (٢) لعلما فانه قد أبر عي .وكذلك ما بعدها

و بماذكر يتبين الجواب عن الإشكال النانى ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من الراسخين فى العلم ، وإنما هم رواة _ والفقه فيا رووا أمر آخر _ أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب _ والعياذ بالله .

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر المحال به ويلجى، اليه، كما تقدم بيانه. وهو مفى قول الحسن: «كنا نطلب العلم الله للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العلم الغير الله يأبي عليه العلم حتى يصبره إلى الله ». وعن حبيب بن أبي ثابت: طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد. وعن الثورى قال: «كنا نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قرله في كلام آخر: «كنت نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قرله في كلام آخر: «كنت أغبط الرجل بُعتمع حوله، ويكتب عنه بافلما ابتليت به وددت أنى نجوت منه أغبط الرجل بُعتمع حوله، ويكتب عنه بافلما ابتليت به وددت أنى نجوت منه كما فا كر من ستين سنة يقول: « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون » وقال الحسن: «لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وماعند، ، فا زال بهم وقال الحسن: «لقد وما عنده ، » فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر هنا فى تحقيق هذه المرتبة ، وما هى ؛ والقول فى ذلك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذى عبر عنه بالخشية فى حديث ابن مسعود ؛ وهو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبر فى الحديث فى أول مايرفع من العلم بكرة الرواية ولكنه نور من العلم الخشوع (١) . وقال مالك : « ليس العلم بكرة الرواية ولكنه نور

⁽۱) روى فى التيسير عن الترمذى حديثا طويلا جاه فيه اول علم يرفع من الناس الحشوع

يجمله الله فى القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور بهدى به الله من يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم، ن غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد مناطرف ، فراجعه إن شئت ، و بالله التوفيق

المقدمة التاسعة

من العلم ماهو من صلب العلم ، ومنه ماهو مُلَح العام ، لا من صلبه ، ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه . فهذه الثانة أفسام

القسم الأول هو الأصل والمهتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، و إليه تنتهى مقاصد الراسخين ؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعى . والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفر وعها كا قال الله تعالى : (إنّا نحن نزّ لنا الذّ كرّ وإنّا له كَافظون) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصدالتي بها يكون صلاح الدار ين: وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ، وماهو مكل لها ومتمم لأطر فها . وهي أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال في أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هــذا . و إن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقليات في إفادة العلم القطعى ؛ وعلم الشريعة من جماتها ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لا شتات أفرادها ؛ حتى تصير في العقل مجوعة في كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحاكة غير محكوم عليها ؛ وهــذه خواص

الكايات العقليّات. وأيضا فإن الكليات العالمية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعى ، لا عقلى ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما

فَإِذَاً لَمْذَا الْقَسَمُ (1)خُواصَ ثلاث ، بهنَّ يَمْتَازُ عَنْ غَيْرِهُ :

إحداها العموم والاطراد ؛ فاذلك جرت الأحسكام السرعية فى أفعال المسكافين على الإطلاق ، و إن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ؛ فلاعمل يفرض، ولا حركة ولاسكون بدعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا . وهومعنى كونها علمة . و إن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوصما ، فهو راجع الى عموم كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض، والمساقاة (٢) والصاعف المصراة (٣) وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكلها. وهى أمو رعامة . فلا خاص فى الفاهر إلا وهو عام فى الحقيقة . والاعتبار فى أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كالها نسخا ، ولأ نخصيصا لعمومها ، ولا تقييدا لا طلاقها ، ولارفعا لحكم من أحكامها ، لا بحسب

⁽١) أصوله وفروعه

⁽٢) معموم النهى عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعدل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الحيالة فى النمن أو الأجرة مثلا ،يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجمل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ماكان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستشاة وقالوا أنها خاصة .وهيفى الحقيقة قواعد كلية ايشا انبنت على أسول من مقاصد الشريعة الثلاث

⁽٣) أنظر وجه نظمه في هذا السلك مع انهم قالوا انه حكم تمبدي محض

عموم المكافين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ، وما كان شرطا ، فهو أبدا شرط ، وما كان واجبا فهو واجب أبدا ، أو مندو با فمندوب ، وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لحكانت أحكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك أنحصرت علوم الشريعة فيها يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ، لازائد على ذلك . ولا نجد في العمل أبدا ماهو حاكم على الشريعة ، و إلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماعليها . وهكذاسائر ما يعد من أنواع العلوم . فإذا كل علم حصل له عذه الماواص الثلاث فهو من صلب العلم ، وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ، والحد لله

والقسم الثانى وهو المعدود فى ملح العلم لافى صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعى ، لل إلى ظنى . أو كان راجعاً إلى قطعى إلا أنه تخالف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، وممايستفز العقل ببادى ، الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا يمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يُعد فى هذا القسم

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطّراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ، لأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، و يضعف جانب الاعتبار، إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرّبه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ، فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلّف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحبكم فيما ايس بمطلق، أو عم فيما هو خاص ؛ فقد م الناظرُ الوثوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عرب صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما، ومبنياً عليه، فقادح أيضاً ، لأنه إن صح فى العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى فى الأطراح ، كباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوم .

ولتخلُّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ماسواها :

وأحدها ﴾ الجيم المستخرجة لما لا يمقل معناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي ما لأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدى العقول اليه بوجه ، ولا تطور نحوه ، (1) فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبنى على ظن (٢) وتخمين غير مطرد في بابه ، ولا مبنى عليه عمل ، بل كالتعليل بعد الساع للأمور الشواذ . وربما كان من هذا النوع ما يُعد من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى كان من هذا النوع ما يُعد من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى

⁽١) اي لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء

رُ٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظنى وربمـــا يستفاد منه أن قوله سابقا الا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيا على قطمى وأنه لو كان ظنيا وانتنى فيه خاصة أو اكثر يصح أن يمد من هذا القسم فتأمل

ماليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه (١).

والثانى تعمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يازم مثلها ، ولا أيطلب التزامها ، كالأحاديث المسلسلة التي أنى بهاعلى وجوه ملتزمة فى الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحملها على ذلك القصد تحرياً له بحيث يتعني فى استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ؛ مع أن ذلك القصد لا ينبنى عليه على ، و إن صحبها العمل ؛ لأن تخلقه فى أثناء تلك الأسانيد لا يقدح فى العمل يمقتضى تلك الأحاديث ، كا فى حديث : « الراحمون يرحمُهم الرحن (٢) » فإنهم التزووا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التليد ، ن شيخه ؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ؛ وليس (٢) بمطرد فى جميع ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ؛ وليس (٢) بمطرد فى جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صُلبه

والثالث التأتيق (٤) في استخراج العديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعد آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شي ، و إن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ؛ فالاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرج أبو عمر بن عبد البر عن حزة بن محدد

(۱) كالنهى عن اتخاذ التهائيل يقولون ان العلة فى التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى)

ر) رواء احمد وابو داود والترمذي وقال حسن صحيحوفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله

(٤) وهو بماانتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثره الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوه في الحديث لا يكون فيه فائده ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره

الموافقات ج ١ ـ ٣٠

الكنانى قال: خرَّجت حديثاً واحداً عن النبى عَلَيْ منمائتى طريق ، أو من غير مائتى طريق . شك الراوى _قال: فداخلنى من ذلك من الفرح غير قليل ، وأَعيبت بنك ، فرأيت بحبى بن معين في المنام ، فقلت له : يا أبا زكر يا قد خرَّجت حديثاً عن النبى عَلَيْ من مائتى طريق . قال فسكت عنى ساعة ، ثم قال : أخشى أن يدخل هذا نحت: «أ أنها كُمُ الدّ كَاثُر» مهذا ماقال . وهو صحيح في الاعتبار به لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلا والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا برجع إلى بشارة ولا نذارة ؛ فإن كثيراً من الناس يستد لون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها ، تصريحاً بو في المناها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في منها الله عن معين في تمين عنه في ولكنه لم نحنج (٢) به حتى عرضناه على العلم في اليقظة ؛ فصار الاستشهاد من المهاء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع على إنما تُعد من الملح ، كالمسائل المنبة عليها قبل في أصول الفقه ، ويقع كثير منها في سائر العلوم ، وفي العربية منها كثير ، كسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللهم ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل في لفظ الاسم ، وإن انبني البحث فيها على أصول مطردة ، ولكنها لا فائدة يجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهي خارجة عن صلب العلم

⁽ ٢) فهذا من باب الغلى غير المطرد ولا ينبني عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعانى العلمية والعملية ، وكثيراً ما يجرى مثل هذا لأهل التصوف في كتبهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون معانى الأشعار ، ويضعونها التحقق بمقتضاها ، وهو في الحقيقة من الملح (١) ، لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ، ولذلك انخذه الوعاظ ديدنا ، وأدخلوه في أثناء وعظهم ، وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لازائد عليه ، فإنه ربما تكون أعمالم حجة ، حسيا هو مذكور في كتاب الاجتهاد ، فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند مايسلم من القوادح ... من هذا القسم ، لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ، ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم الطراد الصواب في عمله ، ولجواز تغير فإنما يؤخذ ... إن سلم .. هذا المأخذ

والنامن كلام أرباب الأحوال (٢) من أهل الولاية عفايات الاستدلال به من قبيل مانحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا فى خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاسراح لكل ما سوى الله، وأعر بوا عن مقتضاه ، وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجهور ، وهم إنما يكامون به الجمهور. وهو و إن كان حقًا فنى رتبته ، لا مطلقا ، لأ نه يصبر فى حق الأكثر من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربحا فموا بإطلاق ماليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفى حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقعا

⁽۱) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالبا ولا هي مطرده عامة (۲) وهو نما انتفى فيه الاطراد. وأخذكلامهم على الاطراد والاطلاق موقع فى مفسده الحرج او تكليف مالا يطاق. فالبحث فيكلامهم وشرحه من الملح

فى مفسدة ، بخلاف أخذه على الجلة فليس على هدا من صلب العلم ، و إنما هو من مُلَحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل الفَّتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحــد حقيقي ؛ كَمَا يَحْكَى عن الفرَّاء النحوى أنه قال: من بَرع في علم واحد سُهلَ عليه كلُّ علم . فقال له محمد بن الحسن القاضي ـ وكان حاضرا في مجلسه ذلك . وكان ابن خالة الفراء _ فأنت قد برعت في عدك ، فخذ مـ ألة أسالك عنها م غير عدك ! ماتقول فيمن سها في صلاته تمسجد لسهود فسهافي سجود: أيضا ؟قال الفراء : لانهيُّ عليه .قل: وكيف ؟ قال: لأن التصغير عندنا لأيصغر ؛ فكذلك السهوفي سجود السهولا يسجدله ، لا ته بمنزلة تصغير التصغير ، فالسجود السهو هو حبر الصلاة ، والجبرلا يجبر ، كاأن التصنير لا يصنر . فقال القاضي ماحسبت أن النسء يلد مثلك فأنت نرى مافي الجمع بين التصغير والمهو في الصلاة من الضعف ، إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبر أحدُهم بالآخر . فاوجمه مها أصل واحد لم يكن من هدا الباب ع كمالة الكسأني مع أبي يوسف القادي بحصرة الرسيد روى أن أما يوسف دخل على الرشيد ، والكسأني يداعبه و يمازحه ، فقال له أبو يوسف : هدا الكوفي قداستفرغك وغلب عليك . فقال : ياأ بايوسف إنه ليأتيني بأسياء يشتمل عليها قلبي. فأُقبل الكسأني على أبي يوسف ؛ فقال ياأ بايوسف! هل لك في مسألة ﴿ فقال نحوْ أم فقه اقال : بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجاه ثم قال : تلقى على أبي يوسف فقها إ قال نعم. قال ياأ با وسف ما تقول في رجل قال لا مرأته أنت طالق أن دخلت الداروفَتُهم أن ? قال: إذا دخلت طلقت ، قار أحطأت ياأ به بيسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب عقل: إذا قال أن فقدوجب الفعل ووقع الطلاق، و إن قال إن فلم يجب ولم يقم الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعده الايدع أن يا بي الكسائي ، وهده

المسألة جارية على أصل لغوى لابد من البناء عليه في العِلمين

فهذه أمثلة نرشد الناظر إلى ماوراءها ، حتى يكون على بينة فهاياً تى من العلوم و يذر ، فإن كثيرامنها يستفر الناظراستسحانها ببادى الرأى ، فيقطع فيها عره ، وليس وراءها ما يتخذ، معتمدا في عمدل ولا اعتقاد ، فيخيب في طلب السلم سعيه . والله الواقي

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ماحد تناه بعض الشيوخ: أن أباالعباس ابن البناء سئل فقيل عنه إلى تعمل إن في هذان من قوله تعالى: (إن هذان كسارح ان) الآية : ﴿ فقال في الجواب : كمّا لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المعمول ، فقال السائل : ياسيدى : وما وجه الارتباط بين على إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال السائل : ياسيدى : وما وجه الارتباط بين على إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال العالم عنه الفالم ونق أوكلام اهذا معناه من فهذا الجواب فيه ماترى ، و بعرضه على العقل يتبين ماترى ، و بعرضه على العقل يتبين ما بينه و بين ماهو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ماليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم برجع إلى أصل قطعى ولا ظنى ، و إنما شأنه أن يكر على أصله أوعلى غيره بالإبطال ، مماصح كونه من العلام المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، فى الأعمال والاعتقادات ، أو كان منهضا إلى إبطال الحق و إحقاق الباطل على الجلة . فهذا ليس بعلم ، لأنه يرجع على أصله بالإبطال ؛ فهوغير فابت ، ولاحاكم ، ولا مطرداً يضا، ولاهو من مُلحه ، على الملح هى التى تستحسنها الهقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها منه من التى تستحسنها الهقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها منه من دلك منه أنها ذات أصل مبنى عليه فى الجلة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شي من ذلك

هذا و إن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشُبه عارضة ، واشتبا، بينه وبين ماقبله ، فريما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فرالوا اليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وهم وتخييل لاحقيقاله ؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء كالا غراب باستجلاب غير المعهود ، والجمعة بإ دراك مالم يدر كه الراسخون ، والتبجح بأن وراء هذه المشهور ات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأشهام خلك مالا يحصل منه مطاوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالا فتضاح عند الامتحان ، حسما بينه الغزالى وابن العربى ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ماانتحله الباطنية في كتاب الله ، من إخراجه عن ظاهره ، وأن القصود وراء هذا الظاهر ، ولاسبيل إلى نيله بعقل ولانظر ، وإنما ينال من الإمام المصوم تقليد الذلك الإمام . واستنادُ هم في جملة من دعاويهم الله علم الحروف ، وعلم النجوم ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكمرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ماادً عاد الباطنية ، حتى آل ذلك إلى مالا يُمتل على حال ، فضلا عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا تمرة تجنى منه ، فلا تعلق به بوجه

(فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يعد من الثانى . و يتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض ؛ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألة _ كايقررها النحوى _ لامقد مقسلمة ، تميرة مسألته الفقهية إليها . والذى كان من شأنه أن يأنى بنا على أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها ، فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كيفعله النحوى وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كيفعله النحوى صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فرنحة مأن أنى بهامسلمة ليفرع عليها في عليه العالم القول فيها كايفعله المددى في علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عد منها . وهكذا سأتر العلوم التي يخدم بعضها بعضا

ويمرض أيضا القسم الأول أن يصير من الثالث . و يتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن الا يحتمل عقله إلا صغارها ، على ضدالتربية المشروعة . فمثل هذا يوقع في مصائب ، ومن أجلها قال على رضى الله عنه: «حد واالناس بما يفهمون . أتحبون أن يُكذّب الله ورسوله ؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامين ، حسبا هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وإذا عرض القسم الأول أن يُعدّ من الثالث ، فأولى أن يعرض التالية إلا المحافظة على هذه المماني وإلا لم يكن مر بيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه

ومن هنا لا يسمح الناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أومستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة ،أصو لها وفرو عها ،منقولها وممقولها ،غير ُ مخفيد إلى التقليد والتعصب المذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ماأودع فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكمة بالذات ، والله الموفق الصواب

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرَّحه النقل . والدليل على ذاك أمور :

الأولأنه لوجاز للمقل تخطى مأخذالنقل ، لم يكن الحد الذى حده النقل فائدة، لا أن الفرض أنه حدًّ له حدًّا ؛ فإذا جاز تمدًّ يه صار الحد غير مفيد . وذلك فى الشريمة باطل . فماأدًى اليه مثله

والثانى ماتبين ف علم السكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبّح ، ولوفرضناد متمديا لماحد دالشرع ، لسكان محسنا ومقبّحا ، هذا خلف

والثالث أنه لوكان كذاك بلجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد "لمكلفين حدُوداً فى أفعالهم ، وأقوالهم ، واعتقاداتهم ؛ وهوجملة ماتضمنته . فإن جاز لامقل تعدى حد "و آحد ، جازله تعدى جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشي ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإن جاز إبطال واحد ، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأى هورأى الظاهرية، لأنهم واقفون معظواهر النصوصمن غير زيادة ولانقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه

والثانى أنه قد ثبت للعـقل التخصيص حسبا ذكره الأصوليون فى نحو: (والله علىكل شىء قدير")و (علىكل شىء وكيل") و (خالق كل شىء)، وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتَجُز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ،(١)ولأن الوقوف

(۱) في أن كلا منهما تصرف اومن له النقص له "زياده" هكذا يفهم هذا الاستدلال مجلاحتى يكون للدليل بعده فائدة جديده" وهي أنها يشتركان في المنى الخاص المعلوب بناه الاشكال عليه في قوله ولما لم يعد الح الا ان تكون الواو في قوله ولان زائدة في النسخ. ثم يبتى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله بالمقل سواه في ذلك النقص والزيادة وعليه فسكان المفهوم أنه يجمل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به ويقول ان مااصلته هنا ينافيه اصل آخر وهو تخصيص العمل وكونه نقصا مما حده الشرع تخصيص العمل بالزيادة والنقص في الاشكال بالزيادة والنقص في الاشكال الثانى الى طرف النقص الاشكال الثانى الى طرف النقص في أبعله، ثمقال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقس فأبعله، ثمقال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقس مديجا في قوله وهو نقص يمنى وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوزله ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أنَّ للأصوليين قاعدة فضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أنَّ المعنى في المناسب إذا كان جليا سابقا الفهم عند ذكر النص ، صح تحكم ذلك المعنى في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّاوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يقضي القاضى وهو غَضبان » ، فنعوا _ لأجل معنى التشويش _ القضاء مع جميع المشوّشات ، وأجازوا مع مالا يشوّش من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف ، وذلك خلاف ما أصلت . وبالجلة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار للعلوم في أصول الفته

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ماتقرر .

أما الأول فليس القياس (1) من تصرفات المقول محضا ، و إنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإ أنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع ، وأمر بها ، ونبه النبي عليه على العمل بها ، فأبن استقلال العقل بذلك ? بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجر ته ، ويقف حيث وقفّته

وأما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص ـ إن شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لاتخصص ، فليس معنى تخصيصهاأنها تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره ، بل هى مبيّنة أن الظاهر غير مقصود فى الخطاب ،

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الاول لانه أوسع من انكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة اي فالعقل تابع للادلة وخادم لها وهوماندعيه

بأدلة شرعية دلّت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقوله : (والله على كل شيء قدير) خصّصه العقل بمعنى أنه لم بُرَد فى العموم دخول ذات البارى وصفاته ، الأن ذلك محال (١)؛ بل المراد جميع ماعدا ذلك ؛ فل يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ و إذا نظر نا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مطلق الغضب يتناوله المنظ ، لأ صوليون في تقرير هذا المعنى ، وأن مطلق الغضب يتناوله الفظ ، لكن خصصه المعنى ، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أساء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه . فغضبان إنما يستعمل في الممتلى ، غضبا ؛ كر يان في الممتلى ، ويا ، وعطشان في الممتلى ، عضبا ، كر يان في الممتلى ، وهذا من الشتق منه . فكأن الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلى ، غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القانى وهو شديد الغضب ، أو ممتلى ، من الغضب ، وهذا هو المشوش . فخرج المعنى عن النهى يمتضى الفظ ، لا بحكم المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى عن المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى عن المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى عن المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى هم يقوس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المعنى هم يقوس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً المحالي المناس المحالي ا

⁽۱) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لاتصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الادلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشسكال ونقض للاصل الذي أصله في المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالعقل لايحُكم على النقل فى أمثال هذه الأشياء. وبذلك ظهرت صحة ماتقدم

الفرمة الحاديةعشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبنى عليه عمل ، صار ذلك منحصرافها حلّت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضت فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يَعلمه في الجلة . وهذا ظاهر . غير أنّ الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي ، وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية ، حسما يأتي إن شاء الله

المقرمة الثائية عشرة

من أنفع أطرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحقة بن (۱) به على الكمال والتمام. وذلك أن الله خلق الانسان لايعلم شيئا ، ثم علّمه و بصره وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا . غير أن ما عله من ذلك على ضربين : ضرب منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : من أين ? ولا كيف ؟ بل هو مغر و زفيه من أصل الخلقة ، كالتقامه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن المناب الدنيا _ هذا من المحسوسات . وكعله بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات ، وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ، كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو عاكاة الأصوات ، والنطق بالكلات ، ومعرفة أسماء الأشياء في المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها عجال ونظر ونظر في المعتولات

وكلاُمنا من ذلك فها يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فـــلا بد من معلم فيها •وإنْ

⁽۱) بأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حسول العلم دون معلم أم لا ? فالا مكان معلم ، ولكن الواتم في مجارى العادات أن لابد من العلم . وهو متفق عليه في الجازة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل م كاختلاف جمهور الأمة والا مامية .. وهم الذين يشترطون المصوم .. والحق مع السواد الا عظم الذي لا يشترط المصمة ومن جبة أنها ختصة بالا تبياء عليهم السلام ، ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، والحق على وقد قالوا : لا إن العلم كان في صدور وحريان المادة به كاف في أنه لابد منه ، وقد قالوا : لا إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكنب ، وصارت مذاعه بأيدى الرجال ، وهذا الكلام بقضى بأن لابد في تحصيله من الرجال ، والما المرتبين مرمى عندهم ، وأصل هذا في الصحيح : لا إن الله كلا يقديني العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن كذاك فالرجال من الناس ، ولا شك

فإذا تقرر هذا غلا يؤخذ إلا ممن تحقق به وهذا أيضا واضح ف نفسه » وهو أيضا متفق عليه بين العفالاء ؟ إذ من شروطهم في العالم ، بأى علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم ، قادراً على التمبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه ، فإذا نظرنا إلى ما اشترونوه ، وعرضنا أثمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قدا تصفوا بها على الكال ؟

⁽١) تقدم في القدمة الثامنة

⁽٧) ذ كرسورا الانة: احداها فرع ينبني على فرع مبنى على أصل فيفهم أن كلا

مختلفة في العسلم الواحد فأشكلت، أو خني فيها الرحوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيثُ حفيَت عليه _ وهي في نفس الأمر على غــير ذلك ، أو تعارضت وحود الشبه فتشانه الأمر ، فيدهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشباه ذلك . فلا يقدح في كونه عالما ، ولا يضر في كونه إماما مقتدى به • فإن قصر عرف استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكماليَّة مالم يكمل مانقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تنفق مع ماتقدم، و إنْ خالفتها في النظر (١) • وهي ثلاث:

(إحداها) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله • فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن أيؤخذ عنه ، ولا أن يقتدى به في علم ، وهدا المعيى مدين على الكال في كتاب الاجتهاد والحديثة

(والنانية) أنْ يكون ممَّن رَّباه الشيوخ في ذلك العلم ، لأحده عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا مه من ذلك • وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأول دلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله عليه وأخذهم أقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الامر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لايهتدى في بعض الفروع الى أصل يرجعها اليه فيقف ويهمل الاستنباط ،وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الارجح من وجوء الترجيح فيأخدبالمرجوح في الواقع أو يقف .والتمثيل للثلاثة لايحيى عليك وكلها لانصر في كونه اماما ،فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأساب السالفة

(١) لأتن بعصها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية ونعضها مرتب عليه وهيالأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصوب ٥. وان احتلفت في الاعتبار وأفعاله ، واعتمادهم على مارد ، نه ، كائناً ما كان ، وعلى أى وجه صدر ، فهم (١) منوى ما أرادبه أو لا _، حتى علمواوتيقنوا أنه الحق الديلا يُعارض ، والحكة التي لاينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حي كالها ، وإنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المنابرة ، وتأمل قصة عر بن الخطاب في صلح الحديبية ، (٢) حيث قال : يارسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؛ قال : يل قال : أيس قال : أيس قتلانا في الجنة وقتلام في النار ؟ قال . بلى _ قال : فنيم نعطى الد نيمة في ديننا ، ونرجم ولم يعني الله أبداً _ فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أما بكر فقال له مشل يضيعني الله أبداً _ فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أما بكر فقال له مشل فلك ، فقال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً ، _ قال _ فنزل القرآن على رسول الله المنافق عمر ولم يضيعه الله أبداً ، _ قال _ فارسول الله المؤرث على رسول الله المنافق على رسول الله المنافق على وسول الله المنافق على وسول الله المنافقة على وسول الله الله المنافقة على وسول الله المنافقة على وسول الله المنافقة على المنافقة على المنافقة على المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة الله المنافقة المنافقة

فهذا من فوائد الملازمة ، والانقياد للعلماء ، والصبر عليهم في مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان ، وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين : « أيها الناس ا المهموا رأيكم ، والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أنأرد أمر رسول الله على لرددته (٣) » وإنماقال ذلك يلا عرض لم فيه من الإشكال

⁽۱) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتمين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سسهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوارأيهم الخ وبه ينتظم القامكله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشسكل على ابى بكر بل على عمر ولسكنه صبرحتى لاح البرهان

⁽۲) ضمن حدیث طویل ذکره فی التیسیر عن البخاری وابی داود (۳)اخر جهالبخاری یا یها الناس اتهموار أیکم علی دینکم لقد رأیتنی یوماً بی جندل الح

و إنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكاآبة لشدة الإشكال عليهم مه والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فرار الإشكال والالتباس

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعده ، فالمزم التابعون فى الصحابة سير بَهم مع النبى عَلَيْكُ حتى فَقُهوا ، ونالوا ذروة ال كال فى العادم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا يجد علماً اشتهر فى الناس الأخذ عنه الآوله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك وقلما وُجدت فرقة زائفة ، ولا أحد مخالف السنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بآدابهم . و بضد ذلك كان العلماء الراسخون كالانمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه (۱) ، والتأدب أدبه ، كاعلت من اقتداء الصحابة بالنبى بالتي ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذافي كل قرن . وبهذا الوصف امتازمالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجيع بمن بهتدى به فى الدين كذلك كأنوا ، ولكن مالكا اشتهر بالمبالنة فى هذا المنى . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند النارك ، أصله اتباع الموى . ولهذا المعنى تقرير فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعلى

وسيد كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب في العجزه الرابع ـــ مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخاري ايضا

(۱) أخص من الأمارة الاولى لائن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض. العمل بماعلم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الامارة أنه لايلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذعنه بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لابد من أخمد العلم عن أعله فلذلك طريقان : (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقين وأسلمهما ، لوجيين . الأول خاصية جملها الله تعالى بين المِعلم والمتعلم ، يشهدها كلُّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتمام في كتاب، ويحفظها و يردُّ دها على قلبه فلايغهمها بمغاردا ألقاها إليه المعلم قيمها بفتة ، وحصل العلم بهابالحضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمرعادي من قرائن أحوال، و إيضاح موضع إشكال لمخطرالمتعلم ببال، وقد يحصل بأمر غيرممتاد، ولكن بأمر يهبه الله له تعلم عندمثوله بين يدى المعلَّم ظاهرَ العقر بادى ـ الحاجة إلى مايُلقَى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبَّه عليه الحديث الذي جاء : « أنَّ الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله علي » ، وحديث حنظلة الأسيدى ، حبن شكا إلى رسول الله علي أنهم إذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة رضَونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم • فقال رسول الله عليَّة: « لوأنكم تكونون كاتكونون عندى لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها(١) » وقد قال ُعربن الخطّاب: « وافقتُ ربيٌّ في ثلاث »وهي من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يُفتح للمتملم بين أيديهم مالايُفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار مابقُوا فى متابعة معلمهم ، وتأدُّ بهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يُكتب منهم إلا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك(٢) فقيل له فمانصنع اقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلو أبكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عربن الخطّاب كراهية الكتابة . و إما ترخّص الناس في ذلك عند ماحدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

⁽١) أخرجه مسلم والترمذي

⁽٧) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا ينى ما يفتيهم به فلمله يتغير رأيى فتذهب الكتابة الى الاقطار تبل ان يستقر الحكم فيجصل للناس بذلك ضرر والافقد دون الموطأ

(الطريق الثانى) مطالعة كتب المصنّفين ، ومـــدوّنى الدواوين . وهو أيضا نافع فى بابه بشرطين

(الآول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، ما يتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأولمن مشافهة العلماء ، أومما هو راجع اليه ، وهو معنى قول من قال «كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتحه بأيدى الرجال . » والكتب وحدها لاتفيد الطالب منها شيئاً ، دون فَنْح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثانى) أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فا نهم أقعدبه من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجر بقوا علم من المالتجر بق فهوأمر مشاهد فى أى علم كان ، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما ما بلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم على أونظرى . فأعمال المتقدمين ـ فى إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين ، وعلومهم فى التحقيق أقعد . فتحق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ، والتابعون ليسوا كتابعيهم ، وهكذا إلى الآن . و من طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب فى هذا إلى الآن . و من طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب فى هذا المعنى . وأما الخبر فنى الحديث : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم هذا المعنى . وأما الخبر فنى المرادة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك . وروى عن الذين يلونهم ، ثم ملك وج برية ، الذين يلونهم "م ملك وج برية ، النبى عضوض (٢) » ولا يكون هذا إلامع قلة الخير، وتكاثر الشرشيئاً بعد شى . مملك عضوض (٢) » ولا يكون هذا إلامع قلة الخير، وتكاثر الشرشيئاً بعد شى .

⁽١) اخرجه في التيسير عن الخسة

⁽۲) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (ج ٢ ـ ص ٢٥١) ما يأتي :وروى في استحلال الزنا حديث رواه ابراهيم الحربي عن ابي ثعلبه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :(اولدينكم نبوة ورحة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والحز) اله ولم يذكر منزلته من السحة

ويندرج مانحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال : « ليس عام ُ إلا الذي بعده شرٌّ منه . لاأقول عام أمطر من عام ، ولاعام أخصَبُ من عام ، ولا أمير من أ.ير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الاسلام و يُثلم »ومعناهموجودف الصحيح في قوله: «وكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيَبق ناس جهال يُستَفْتُونَ فيفُتُون برأيهم ، فَيضَلُون وُيضَلُون^(١)﴾وقالعليه السلام: ﴿ إِن الا سلام بدأ غريبا ،وسيعود غريباً كابدأ؛ فطو في للغرباء. قيل: من الغرباء \$قال: النُّز ّاعمن القبائل (٢٠) «وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس (٣) » وعن أبي إدريس الكولاني: «إن للإسلام عرى يتعلق الناس بها، وإنها متلخ عروة عروة » وعن بعضهم : « تذهب السنَّةُ سنَّةً سنَّةً ، كايذهب الحبل قوَّة قوَّة »وتلا أبوهر يرة قوله تعالى: (إذ ا جاء نَصْرُ الله وَالْفَتْحُ) الآية. ثم قال : والذى نفسى بيده اينخرجُن من دين الله أفواجاً ، كادخلوافيه أفواجاً. وعن عبدالله قال «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟ "قالوانم ، كما ينقص صبغ الثوب ، وكماينقص سمن الدابة . فقال عبدالله : «ذلك منه » ولمانزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكي عمر ، فقال عليه والسلام . « مايُعكِك ؟ » قال : يارسول الله ؛ إنَّا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كل فلم يكمل شيء قط إلا تقص. فقال عليه السلام: «صدقت» (٤) والأخبار هنا كثيرة . وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم . فهو إذاًّ ف نقص بلاشك .

⁽١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بألكمتاب والسنة

⁽۲) رواه مسلم

⁽٣) رواه الطبراني وابو نصر في الابانة عن جابر بن سنه ــ اله من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمح الزوائد

⁽٤) اخرجه ابن أبي شبية عن عنترة اهمن الالوسى (ج ٢ ــ س ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم ، وسيرهم ، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم ، على أى نوع كان ، وخصوصاً علم الشريعة ، الذى هو العروة الوثقي ، والوزر الأحمى • و بالله تعالى التوفيق

الفرمة الثالثة عشرة

كل أصل علمي يتمنذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات في مثله ، محيث لا ينحرم منه ركن ولا شرط ، أولا : فإن جرى فذلك الأصل صحيح ، و إلا فلا .

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلَّف كانت الأعمال قابية ما وليانية أولسانية ومن أعمال الجوارح وفا الحرت في المعتاد على وفقه من غير تخلَّف ، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه به وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً ، لتخلّفه ، وذلك فاسد ، لأنه من باب انقلاب العلم جهلا

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبيّن في أصول الدين المتناع التخلف في خبر الله تعالى ، وخبر رسوله على ، وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد . فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ، ولا استقام بحسبها في العادة ، فليس بأصل يُعتمد عليه ، ولا قاعدة يُستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال ، ومجارى (۱) الأساليب والدخول في الأعمال ، فأما فهم الأقوال فثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على فأما فهم الأقوال فثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على فأما فهم الأقوال فثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على

المؤمنين سييلاً) إن مُحل على أنه إخبار، لم يستمر أنخبرُه ، لوقوع سبيل السكافر على المؤمن كثيرا بأسره و إذلاله . فريمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصد قة الواقع ويطرد عليه . وموتقرير الحكم الشرعى فعليه يجبأن يُعمل (1) ، ومثله قوله تعالى : (والو الد ال يُرْضِعن أولا كر مُهن عولي ين كاملين) إن مُحل على أنه تقرير حكم شرعى استمر وحصلت الفائدة ، و إن مُحل على أنه إخبار بشأن

(۱) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الحبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الابمان الراسخ من الاستعدادوالاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لايفلون على امرهم مادا مواكذلك

ولكن هـذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه الني سلى الله عليه واسحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانقرادهم في شعبابي طالبواذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية ... وكان في عز الاسلام واستمر قرونا ... كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم الح) لا تدل على المنى الذي يراد تحميله لحذه الآيه وعملوا الصالحات ليستخلفهم الح) لا تدل على المنى الذي يراد تحميله لحذه الآيه والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الحوف السلام واسحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الحوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآيه الأولى اعتبار المنى الذي يراد تحميلها آياه وأنت ترى أن آيه الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. مخلاف الآية المذكورة فليس فيها الامجرد الايمان المكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فانها مقيده بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في المقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآيه عليه

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة (١) على ما علم قبل الآية

وأما بجارى الأساليب فمسل قوله : (لذي على الذين آمنُوا وعملوا الصالحات جُناح فيا طَعِمُوا إذا ماا تقوا وآمنوا) الخ. فهذه صيغة عوم تقتضى بظاهرها دخول كل مطعوم ، وأنه لا جناح في استعاله بذلك الشرط ، ومن جملته الخر ؛ لكن هذا الظاهر يفسد جريان (٢) الفعم في الأسلوب ، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخر ؛ لأن الله تعالى لماحرم الخرقال : (ليس على الذين آمنوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنعى معا ، فلا مكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأوّل في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخر، وقارله: إذا اتقيت اجتنبت ماحرً م الله (٣). إذ لا يصح أن يتال المسكلف: واجتنب كذا » ويؤكّد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدًا ، ثم

(۱) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار ماصل على كلا الفه بن غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد فيه فائدة زائدة لا نه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة المروفة الناس بدون هذه الا ية. فلتحقق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ماجرت به العادة حكما شرعيا برجم الدي تقرير النفقات وغيره الا أنه يبقى الكلام في التثميل به لماذكره، فانه بصدد التمثيل لما يقتضى تخاف خبر الله ورسوله ، أو بما فيه حرجزا ثدعن الممتاد ، وليس في هذا واحدمن هذه أو لما يزم عليه نكليف بمالا يطاق ، أو بما فيه حرجزا ثدعن الممتاد ، وليس في هذا واحدمن هذه الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد في الشيرة المنالة المنالة

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديرة لم تكن مروفة ثم فرعطيه هذا المثال لكان ظاهراً (٢) لا تأية تحريم الحرالسابقة في ننس الموضوع تقتفي تحريم الحراسابقة في ننس الموضوع تقتفي تحريم الحراسابقة في النهى فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الحمر في المعوم الظاهر لثلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهى والاذن فيكون تسكيفا بما لا يطاق في فغنلا عن أمهال السبب في الذين آمنوا النع محين تحريم الحريك بأصحابناو قد ما توايشر بون الحرف فنزلت دليس على الذين آمنوا النع محين ليس عليهم وزر لانهم آمنوا وا تقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم سوفضلا أينا عن ممارضة النم بالطاهر ومطوم أن النصهو المقدم . ويكنى للتشيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان النهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقولهم الهال السب، عدم جريان النهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقولهم الهال السب، وبقوله بعدوا يضا ظافر وتخصيص النمي له وبقوله بعدوا يضا ظافر وتخصيص النمي له وبقوله بعدوا يضا ظافر وتخصيص النمي له التي يصح ان يبني عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال: « فإن فعلت فلا ُجناح عليك. » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكرالله ، وعن الصلاة ، وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحاليين فى الله ، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى (١) لقوله : (إذا مااتّقوا وآمنواو عياوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكايف مالا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهوالأصل في القول بالاستحسان والصالح المرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلا ، فهو غير جار على استقامة ولا الطراد ؛ فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيد القيود المقتضية للأطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرصية إذ هو الحاكم فيها ، وانفارق بين ماتدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه فى تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد حرم هذا الأصل فى أصول المتبعين للمتشابهات ، والطوائف المعدودين فالفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك فى مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأعمة المعتبرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (مايجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به) فقال فيه : وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرّغ سرّه منه ، بالخروج عنه ، ولوكان يساوى خسين ألفاً ، كما فعله المتقون . فاستشكلت هذا الكلام ، وكتبت اليه بأن قلت : أمّا أنه

(١)أى من حيث الكهال كايفيده كلامه

مطاوب بتفريغ السر منه فصحيح ، وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ماهذا الوجوب ، ولو كان واجباً بإطلاق ، لو جب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، و أقراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغيرذلك (١) مما يقع لهم به الشغل فى الصلاة . و إلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل فى الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ؟ فإنا تعد كثيراً من يحصل له الشغل بسبب الإقلال ، ولا سبا إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً . ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لم الشغل فى الصلاة ؟ هذا مالا أينهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر مالا أينهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مال أوغيره ، إن الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أوغيره ، إن الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أوغيره ، إن ما فر منه أو أعظم . ثم أينظر بعد فى حكم الصلاة الواقع فها الشغل : كيف مال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير عالمال المنالة

فلمّا وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار فى الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعمّاده أصلاً فقهيّاً ألبتة

والثانية مسألة الوَرَّع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعد ون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها .

⁽۱) وهذا منتهى الحرج للافراد . وتكايف الجميع به تكليف بما لا يطاق . وهوايضا مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات النح فهو جاد على غير استقامـة

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله يرمني كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفرياتية ه فلم يأتن جواب بما أشفى العمدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أنه بدر سائل استه (أ) هندك فيها اختلاقاً بعدة به. فيصعر إذا أ أكثر مسائل الشراعة من النشابيات. وهو حلاف (أ) وضع الشرايعة وأبصاً فقد صار الررع من أند الحرج ، إذ لا تخلو لأحد في النالب عبادة ، ولا مساملة ، ولا أمر من أمور التكايف ، من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا مافيه.

مُنْجَابَ بعضهم بأن المراد بأن المختلَّفَ فيه من المتشابه ، المختلَفُ فيه اختلافاً دلائل أفواله متساوية أو متقاربة . وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ؛ بسل الموصوف بذلك أقلّها ، لمن تأمّل من محصلي مواد التأمّل . وحينتذ لايكون المتشابه منها إلا الا قل . وأما الورع من حيث ذاته ، ولو في هذا النوع فقط ، فشديد من لا يحصتله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه وقد قال عليه السلام : « حُضّتِ الجنّة بالمكارِه (٣) » هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ماقررتم من الجواب غير بين ؛ لأنه إنما يجرى في المجتهد

⁽٢) سيأتَّى بيانه في المتشابه والهكم في نصول صافية

⁽٣) تمامه وحفت النار بالشهوات روامه المريرات والمترمدي واحمدعن أنس ،ومسلم عن أبي هر برة، واحمد عن أبن مسمود . قال العزيزي ورواه البيخاري ايضا . وفي رواية الشيخين حجبت بدل حقت في الموضعين

وحده . والمجتهد إنما يتورَّع عند تصرض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال . فليس مما نحن فيه . وأمًّا المقلّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، و إن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى في عامَّة أحواله لا يعرى من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى دليله أضعف 9 ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقار بت أم لا ؟ لأر هذا لا يعرفه ولا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك و إنما أبنى الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به و والخلاف المعتد به و والخلاف المعتد به و والخلاف المعتد مه وجود في أكثر مسائل الشريعة والخلاف الذى لا يعتد به قليل (١) م كالخلاف في المتعة ، ور باالنساء ، و تحاش النساء ، وما أشه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة (٢) أو تقاربها أمر إضافى بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فرُب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل العامى ضابط ترجع إليه فها يجنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ، لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع نظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ، لاسيّما إن كان هذا المجتهد يدّعى أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله وهكذا الأمر فها إذا راجع المجتهد الآخر . فلا بزال العامى فى حيرة إن اتبع هذ الأمور . وهو شديد جذًا . ومن يُشاد هذا الدين يغلبه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

 ⁽٧) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال
 يرجع فذلك الى الحجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا آنه لا يتأتى الرجوع فى ذلك له

يتبآن جوابه بمد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه ؛ كما أنه لا إشكال في أن النزام التقوى شديد ؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة . و إذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيناً . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، و إن كان شديدا في مخالفة النفس . وورع الخر وج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اه . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . بمن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد (١) ولا يحرى في الواقع مجرى الاستقامة ؛ للزوم الحرج في وقوعه . فلا يسح أن يستند إليه . ولا يُجمل أصلا يبني عليه . والا مثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فيو مفيد جداً . وعليه ينبني كنبر من مسائل الورغ ، وتمييز المتشابهات ، فيو مفيد جداً . وعليه ينبني كنبر من مسائل الورغ ، وتمييز المتشابهات ، وما متبر من وجه الاشقباه (١) وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب ، سائل يحققه إن شاء الله

52

(۱) لا أنه أنما يجرى في المجتهدلا في المقلد ، وأجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد الى الحرج

⁽٧) تمارض الادلة على المجتهد لا تمارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له ان على المقلد اذا تمارضت عليه الاقوال أن يرجع واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيع امورا واضعة لا يبقى مها اشتباء كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بهله مشلا



سرانالخالج

وصلى الله علىسيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكايف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأوّل ينحصر في الحسسة . فلنتكام على ما يتعلق بها من المسائل . وهي جملة :

المسأل: الاولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطاوب الفعل ، ولا مطاوب الاجتناب. أمًا كونه ليس بمطاوب الاجتناب فلأمور :

أحدها أن المباح عند الشازع ، هو المخبر فيه بين الفعل والنرك ، من غير مدح ولا ذم ، لاعلى الفعل ولا على النرك . فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير ، لم يتصور أن يكون النارك به مطيعاً ؛ لعدم تعلق الطلب بالنرك ؛ فإن الطاعة لاتكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة

والثانى أن المباح مساو للواحب والمندوب، فى أن كل واحد منهما غير مطاوب الترك. فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً ، لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لايقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنهما مطاوبا الفعل، فقد قام المُسارض الطلب النرائد وليس المباح كذلك. فإنّه لا مُمارض لطلب النرك في المُسارض لطلب النرك وهو التخرير في الدلائد وبين التخيير فيه في الدلائد وبين التخيير فيه

«النالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك فى المساح ، شرعا ، فلو جاز أن يَكُون فاعله مطيعاً يفعله ، من حيث كاثا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح با تفاق ، ولا معقول فى نفسه (١)

والراتم إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بندره ، بأن يترك ذلك المباح الديث (٢) : « مَن نَذَر أن يطيع الله فليُطِعْه (٣) » فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالندر ، لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة وفي الحديث «أن رجلاً ندر أن يصوم قائم اولا يستظل فأ مردرسول الله بالله أن يجلس ، وأن يستظل ، و يترك ما كان لله معصية . فيمل (٥) ندر ترك المباح معصية كاترى ما كان لله معصية . فيمل (٥) ندر ترك المباح معصية كاترى

⁽١) سيأتى أنه مؤد الى التنانض

⁽٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر انما يكون فى الطاعة كما فى الحديث وقد اجموا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلوكان تركه طاعة وداخلا فيما يطاب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

⁽٣) تمامه ومن نذرأن يعصى الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة الا مسلما ورواه في راموز الحديث عن أحد والبخارى وابى داود والترمذي والنسائى وابن ماجه رابن حبان

رد) راجع التيسير في باب النسدر ففيه أيضا ولا يتكلم . اخرجه عن البخسارى ومالك وأبي داود

⁽ه) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ماقال. ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تمذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (ان الفعل تعذيب مدا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لابواسطة ترك المباح

والخامس أنه لوكان تارك المباح مطيعا بتركه _ وقد فرضنا (١) أن تركه وفعله عند الشارع سواء _ لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطءاً . فإن القاعدة المتفق عليها (٢) أن الدرجات في الآخره منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوى درجتي الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات ، والفرض (٣) فيلزم تساوى درجة منه . هذا خلف أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلف وغنالف ملا جاءت به الشريعة ، اللهم إلا أن يَظل (١) الإنسان فيؤجر على ذلك . وإن لم يطع (١) فلا كلام في هذا

والسادس أنه لوكان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف في هذا الكمبي (٦) لا أنه إنما نفاه (١) بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل ، وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هـــذا الفرض في صوغ الدليل وسيذكره في بيان بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه النخ

- (۲) من أين هذه القاعدة وقد قالوا أنه تعالى يعطى على القليل كشيرا وأن أمور الثواب البست في التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول (والذين آمنوا والبعتهم ذريهم باعان ألحقنا بهم ذريهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدها ارفع من الآخرة منزلة إلى قد يكون الاقل عملا ارفع منزلة لأن السكل بمعض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدايا كما ترى يحوطه الضعف من جهات
- (٣) مَلَخْسَ الدليسِل أنه لوكان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم ان يكون ارفع درجة نمن فعله . واللازم باطل لا نهما متساويان في الدرجة فما ادى اليه وهوالمقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك
- (ه) مقابل قوله اولا مطيما بتركه اى وان لم يكن مطيما بالثرك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يمنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لاداعى للكلامفيه
 - (٦) يأتي مَدْهبه ودليله والردعليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة
 - ٧١) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهارا فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى ما يستلزم . وأيضا فا نما قال الكعبى ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأ نه مستلزم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فبكون واجباً ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتفاق

والسابع أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذا فعل مباح (١). وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك، بالمقاصد (٢) محسما يأتى إن شاءالله. وذلك يستلزم رجوع (٣) الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض (١) محال

فان قيل: هذا كأنه معارض بأمور

﴿ أحدها ﴾ أن فعل المباح سبب فى مضار كثيرة (منها) أن فيه إشتغالاً عما هو الأهم فى الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب فى الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى الممنوعات ؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخر ، و بعضها بجر إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها فى المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بذم الدنيا ، والتمتع بلذا أنها ؛ كتوله تعالى : (أذ هَبَهُ مُ طيبًا تِكُمُ فى حياتكُمُ

⁽١) واذا فليس بمطاوب وهو مدعانا

⁽٢) أى مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الفروريات والحاجيات. فالحكم الشرعى يتوجه الى الغمل من ايجاب او غيره حسبها فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعسله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

⁽٣) حتى صبح أن تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الاحكام

⁽٤) لا أنه يقتضى أن يكون الشيء مقصودالفعل الشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق يكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيمدالمكاف مطيعاً بهما

الد نيا) ، وقوله : (مَنْ كان يُريدُ الحياة الدُنيا وزينتَه اوق الحديث :
إن أخوف ما أخاف عليكم أن تفتح عليكم الدنيا كما فحت على مَن كان قبلكم » الحديث اوفيه : « إن مما ينبت الربيع مايقتل حَبَطاً أو بُسِم (۱) » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة ، وهو كاف في طلب ترك المدح ؛ لأنه أمر دنيوى . لا يملق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) معه من التعرض لطول الحساب في الآخرة ، وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرام عدب (٢) . وعن بعضهم : « اعزلوا عنى حسابها ! » حين أنى بشيء يتناوله ، والدف يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقد بلى الجنة من أعظم المقاصد ، والمباح صاد عن ذلك ، فإذا تركه أفضل شرع ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجوآب أن كونه سبباً في مضار لادليل فيه من أوجه

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوى الطرفين ؛ ولم يُتكنّم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر • فا نه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سد الذرائع أ، لا من جهة كونه مباحا • وعلى هذا يتنزّل قول من قال : «كنّا ندع مالا بأس به (٣) ، حذراً لما به

⁽١) ذكر الحسديث بطوله في التبسير عن الشيخين والنسائي وفي المطه بعض اختلاف عما منا

⁽٧) قال العراق في تخريجه لاحاديث الاحياء: رواه ابن ابي الديا والبهق في الشعب من طريقه موقوظ على على بن ابي طالب باسماد منقطع بانعظ وحرامها النار ولم أجمده مرفوعا اه وذكره في تمييز الطيب من الحبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث الشيخ زين الدين عبد الرحن بن على بن مجده بن عمر بن الدبيع الشيباتي بالمفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيمق وسنده منقطع، وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه لمفظ الترجة.

ورواه فی راموز الحدیث : «یاا بن آدم ما تصنع بالدنیا؟ حلالها حساب وحرامها عداب» عن الدن عباس عن ابن عباس عن الدر قطنی والدیلمی عن ابن عباس (۳) ای مالا باس به فی ذاته حدراً أن یوقعنا نبا هو ذریعة الیه بما فیه بأس الموافقات ج ۱ م ۸

البأس • » وروى مرفوعاً • وكذلك كل ما جاء من هذا الباب • فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكاليف • وأيضا (١) فقد يتعلّق بالمباح .. في سوابقه عا أو لواحقه ، أو قرائنه .. مايصير به غير مباح ؛ كالمال (١) إذا لم تؤدّ زَكانه ، والخيل (١) إذا ربطها تعققاً ولكن ذري حقّ الله في ردّابها ، وبا أشبه ذلك.

(والنانى) أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ؛ بل هو نلازة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهى عنه ، فيكون من تلك الجهة ، عالمرب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخر وى ، فنى الحديث : « نعم المال الصالح للرجل الصالح (الله وفيه : « ذهب أهل الله ثرر والدرجات العكلا والنعم المقيم به إلى أن قال ـ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٥) به ؛ بلقد جاء أن في بجامعة الأهل أجراً ، و إن كان قاضياً الشهوته ، لأنه يكون ذريعة إلى وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسل بها إليه ، وقسم لايكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباح المطلق ، وعلى الجلة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، في كه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

والثالث) أنه إذا قيل: إن نرك المباح طاعة على الإطلاق، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارض بمثله فيقال: بل فعاء طاعة بإطلاق ؛ لأن

⁽١) أعم عما قبلة الحاص بالذريعة اى باللواحق

⁽٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنها من أمثلة المقارز ، ويصح أن يكونا من اللواحق

⁽¹⁾ أخرجه أحمد كافي كنوز الحقائق للمناوى ، وقال عنه العراق في تخريج أحاديث الاحياء : رواء أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

⁽۰) رواء مسلم

كل مباح ترك حرام (١) . ألا ترى أنه ترك المحرمات كلها عند فعل المباح ، فقد شغل النفس به عن جميمها . وهذا الثانى أولى (٢) ، لأن الكلية هنا تصح . ولا يصح أن يقال : كل مباح وسيلة إلى محرم أو منهى عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلا على أن ترك المباح طاعة .

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه :

أحدها أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك عاسباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدى إليه مثله . وأيضاً فإنّه إذا تمسّك بأن حلالها حساب ، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له . لأن طول الحساب إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض . وهذا تناقض من القول

والثانى أنَّ الحساب إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك ، انم أن يُطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولا عنها كلَّها . فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأُ لَنَّ اللَّهِ سَلَين) ، فقد انحتم على الرسل عليهم النَّدينَ أَرْسِلَ إليه بِهم وَلَنَسْأُ لَنَّ اللَّهُ سَلِين) ، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسالوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الا تيان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إن الطاعات يعارض طلب ترك طلب ترك التخييرُ فيه ، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أن ماذ كر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنه راجع

⁽۱) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك العرام بغمل المباح؟ تأمل! (۷) أي أن هذا الممارش أقوى من الدليل الممارش لأنه كلي غلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح . فإن المباح مو أكل كذا مثلا . وله مقد مات ، وشروط ، ولواحق ، لابد من مراعاتها . فإذا رُوعيت صار الأكل مباحا ، وإن لم تراع كان التسبّب والتناول غير مباح . وعلى الجلة ، فالمباح كفير من الأفسال له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى . والتركيف هذا كله كالفعل ، فكما أنه إذا تسبّب الفعل كان تسبّبه مسئولا عنه كذك إذا تسبّب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولايقال: إنَّ الفعام كثير الشروط والموانع، ومفتقرُّ إلى أركان؛ بخلاف الغرك، فإنَّ ذلك فيه قليل؛ وقد يَكني مجرَّد الرَّصِد إلى النرك

لا تنا نقول: مقيفة المباح إنما تنشأ بمقد مات بكان فعلا أو تركا به ولو بمجرد القصد ، وأبضا فإن الحقوق تتملق بالترك كا تتملق بالفسل ، من حقوق الله ، أو حقوق المندين ، أو منهما جيما ، يدل عليه قوله عليه في النفسيك عليك حقا ، ولا هفال مليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه (۱) ه وتأمل عليك حقا ، ولا هفال مليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه (۱) ه وتأمل حديث سلمان وأبي الدرداء (۱) وضى الله عنهما ، يبين لك هو وما في معناء أن الفصل والترك في المباح على الخصوص - لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالمساب يتملق بطريق المباح على الخصوص - لا فرق بينهما من هذا الوجه . كذلك ، ثبت أن الحساب إن كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك ايضا سواء به و إن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليها مما فالفعل والترك ايضاً سواء به و إن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليها مما فالفعل والترك ايضاً سواء به و إن كان واجعاً إلى نفس المباح أو إليها مما فالفعل والترك ايضاً سواء به وإن كان واجعاً إلى نفس المباح أو إليها مما فالفعل والترك بلا ته من وأيضاً إن كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك به لا ته من جملة ما امتن الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولا رض وضها للا نام ... إلى قوله .. (وكو و الذى سخر به المتن الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (وكو و الذى سخر به المتن الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (وكو و الذى سخر للا نام ... إلى قوله .. (وكو و الذى سخر للا نام ... إلى قوله .. (وكو و الذى سخر اللا نام ... إلى قوله .. (وكو و الذى سخر على المناب الله و المناب الله و الله و الله و الذى المناب الله و ا

⁽۱)أخرجه البخارى والترمذي

⁽٢)هو هذا العديث بعينه ،غايته أنه ينقصه في أوله قوله : « ان لر بك عليك حقا »

لَمُ البحرَ لتأ كلوا منه... إلى قولد ولَمَلْكُم تَشكُر ون) ، وقوله: (وسَخرُ لَمَ مافى السَّمُوات وما فى الأرض جيماً منه).. إلى غير ذلك من الآيات التى نُص فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكرِ عليها و إذا كان هكذا ، فالترك له قصداً يُسأل عنه: لم تركته الولاي وجه أعرضت عنه الوما منعك من تناول ما أحل لك الناوال حاصل فى الطرفين. وسيأتى لذلك تقرير فى المباح الخادم لنيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها بحد كي . والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ؛ و إنما بحاسب على التقصير في الشكر عليه ، إما في جهة تناوله واكتسابه ، وإما في جهة الاستمانة به على التكليفات . فمن حاسب نفسه في ذلك وعل على ما أمر به فقد شكر يعمم الله . وفي ذلك قال تعالى : (قل من حرم زينة الله على ما أمر به فقد شكر يعمم الله التي لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فل من حرم زينة الله على كتابه بيمينيه فسوف بحاسب أي لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فاما من أو تي كتابه بيمينيه فسوف بحاسب حساباً يسيراً) وفسره النبي عليه السلام بأنه المرض ، لا المساب الذي فيه مناقشة وعذاب و إلا لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيامة ، وإليه يرجع قوله تعالى : (فلكسا لن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين .) أعنى سؤال المرسلين ، و يحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كاسيد كر على ابره هذا .

والثاني من الأمور المعارضة ﴾ أن ماتقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ، فأنهم تورّعوا عن المباحات كثيرا . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كترك الترقه في المطعم، والمشرب، والمركب، والمسكن . وأعرقهم في ذلك عربن المطاب، وأبو ذرّ ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجرّاح ، وعلى بن أبي طالب ، وعمار ، وغيرهم . رضى الله عنهم.

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد ، وكذاك الداودى فى كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أن هذه أو لا حكايات أحوال. فالاحتجاج بمجر دهامن غير نظر فيها لا يُجدى ؛ إذ لا يازم أن يكون تر كهم لما تركوهمن ذلك من جهة كونه مباحا، لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتى _ إن شاء الله _ أن حكايات الأحوال بمجر دها غير مفيدة في الاحتجاج

والنافى أنها معارضة بمثابا فى النقيض فقد كان عليه السلام يحب المحلاله والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يستعذب له الماه، ويُنقع له الزبيب والتمر، ويتطيّب بالمسك، ويحب النساء. وأيضا، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين ويحيث يقتضى أن الترك عندم كان غير مطلوب. والقطع أنه لوكان مطلوب الترك عندم شرعاً، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة و بر ، ونيل منزلة ودرجة وإذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتهم، ولا شارك أحد أخاه المؤمن - ممن قرب عهده أو بعد - في رفده وماله مشاركتهم . يعسلم ذلك من طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين المباحات أصلا . ولوكان مطلو بالملوه قطما ، ولعمارا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء و لكنهم لم يغملوا . فدل نطفوه قطما ، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء و لكنهم لم يغملوا . فدل نظو عن ذلك على أنه عندهم غير مطلوب . بل قد أراد بعضهمأن يترك شيئامن المباحات ، فنهوا عن ذلك . وأدلة هذه الجلة كثيرة ، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر فنهوا عن ذلك . وأدلة هذه الجلة كثيرة ، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر

والنني (١) في مقد مات ابن رشد

والثالث (٢) إذا ثبت أنهم تركوا منهشيئاً ، طلباً للنواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط ، للأدلّة المتقدمة ؛ بل لأ ور خارجة _وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب العرك :

منها أنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصل إلى ما هو مطاوب ، كاكانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذي يمكنها به التوسم في المباح فتتصدق به ، وتفطر على أقل ما يتوم به العيش . ولم يكن تركها التوسم من حيث كان الترك مطاوبا . وهذا هو معل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورثا لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحيدة ، فيترك المباح لما يؤديه إليه ، كا جاء : أن عربن الخطاب لما عنلوه في ركوبه الحارفي مسيره إلى الشام، أنى بفرس . فلما ركبه فهملج تحته ، أخبر أنه أحس من نفسه ، فنزل عنه ، ورجع إلى حاره . وكا جاء في حديث الخيصة ذات العكم ، حين لبسها النبي عليهم أخبر أن فكاد يفتنه (٣) ، وهو المعصوم عليهم أنه نظر إلى عكمها في الصلاة فكاد يفتنه (٣) ، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا في المفاصلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما وهو محل النظر والانخذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنأ بان الفقر والغني لا يوضعان في ميزان المفاصلة وانما التفاصل على قدر العمل الصالح . وسيأتي المؤلف في التمارض والترجيح آخرال كتاب بحث جيد في هذا الممنى

(۲) ينظر وجه الفرق بينه وبين الاول غير الاجال والتفصيل فىالمقاصد . الاأن يقال : انه روعى فى الاول مجردها . يقال : انه روعى فى الاول مجرد كوبها حكايات أحوال، وهى لايؤخذ بها دليلا بمجردها . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لامكان تركه لنير ذلك من القاصد) روهى مافسلها هنا ليس محل القصد فيما سبق

رای المدیث الحمیص و (المسیخان وابس فی روایتهما انه کادیفتنه . بل اتفقا فی روایة علی قولیه المحیث الحمیم المحیث ال

على الماره على الماح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ؛ كا قيسل : إلى لأدع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا احرمها . وفي الحديث: « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، - تى يدع مالا بأس به ، حذراً إلى به البأس (۱) وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مرا لحاجته على الطريق الفلانية ، نظر إلى محرم ، أو تكلم فما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنّه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنّه مباح، إذا تخيِّل في إشكالا وشبهة ، ولم يتخلّص له حلّه . وهذا موضع مطلوب الترك على الجلة بلا خلاف . كقوله: «كنّا ندّع ما لا بأس به حذراً لمابه البأس » ولم يتركواكل ما لا بأس به ، و إنّا تركوا ما خشُوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنها أنّه قد يترك المباح لأنّه لم تحضر نيّة فى تناوله ، إمّا المون به على طاعة الله ، وإما لأنه (٢) يحبّ أن يكون عله كه خالصالله ، لا يلوى فيه على حظّ نفسه من حيث هى طالبة له ، فإن من خاصة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحا لكونه مباحا ، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة ، أو عونا على عبادة ، أو يكون أخذ له من جهة الإذن لا من جهة المطلّ ، لأن الاؤل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى

⁽۱) رواه الترمذي بلفظ: (لا يبلغ السد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لاببلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذى . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صعيع الاسناد

⁽٢) يناير ما قبله في أن هذا دائما لا يكون عمله الا لأحد هذه الأمور: أن تحضره نية عبادة ،أو عون ما على عبادة ،أو أخذه أه من جهة الاذن .فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الآخير بنعو الى الترك في بعض الاحيال ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الاذن لاتكنى ، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت فيوكل هذا لأمله .أما الأول فانه قد يتنقى أن يتركه لا نه لم تحضره نيسة المون به على عبادة ، ولا شك أن التاني أرقى من صاحب خال الاول

يصير مطاوبا ، كالأكل والشرب ونحوها ، فإنه _ إذا كان لفر حاجة _ مباح ، كأكل بعض الفواكه ، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الفذاء ، ثم يأكل قصدا لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذ كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قادحة في مسألننا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكاية في عبادة: من علم ، أو تفكّر ، أو عمل مما يتملّق بالآخرة ، فلا تجده يستلذّ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يُلقى إليه بالا . وهذا و إن كان قليلا ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والنفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ، بل هو في طاعة بما اشتغل به ، وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئا ، فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لا تعنيني لو كنت ذكرتني لفعلت . » ويتفق مثل هذا الصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له (١) ، هو في حكم المنفول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض مايتناوله من المباح إسرافا . والا سراف مذهوم . وليس في الإسراف حد يوقف دونه عكا في الاقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من براه بمن ليس ذلك إسرافا في حقه أنه قارك المباح . ولا يكون كا ظن . فكل أحد فيه فقيه نفسه والحاصل أن التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب النمل ، وهو مباح . ومن الترك ، ولا مطلوب الفمل ، كدخول المسجد (٢) لأمر مباح ، هو مباح . ومن النبر على خلاف ذلك .

شرطه أن لايكون جنبا ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب ، ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المساح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذماً المباح معللةا

و إذا تأمّلت الحكايات في ترك بعض المباحات عنّن تقدّم، فلا تعدو هذه الوجوه. وعند ذلك لاتكون فيها معارضة لما تقدّم. والله أعلم

والجواب من أوجه :

أحدها أنّ الزهد _ في الشرع _ مخصوص بما طلب تركه ، حسبا يظهر

من الشريعة . فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدّم من الأدلّة . فإذا أطلق بعض المستبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة الحجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثانى أن أزهد البشر عَلَيْكَ ، لم يترك الطّيبات جملة إذا وجدها • وكذلك مَن بعده مِن الصحابة والتابعين ، مع تحققهم في مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ي بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح » ، فضلا عن أن يقال فيه : « دباح » ، فضلا عن أن يقال فيه : « زهد » . و إن كان تركه بقصد ، فإمّا أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحا ، فه يحل النزاع ، أو لا مر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ، و إن كان أخرويا ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب ، فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب ، لا من جهة عرد الترك . ولا نزاع في هذا .

وعلى هذا المنى فسره الغزالى إذ قال: « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ماهو خير منه ، » فلم يجعله مجر د الانصراف عن الشيء خاصة عن الشيء الانصراف إلى ماهو خير منه ، وقال فى تفسيره: « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجلة ، لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه . و إلا فترك المحبوب لغير الأحب عال ، » ثم ذكر أقسام الزهد ، فعل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال ، ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار

حرَّ فصل ﷺ

وأتما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثير ما تقدّم (1) في لأن كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواه وقد استدلّ من قال إنه مطلوب ، بأن كلّ مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرّر الأصوليون عنه و لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّمأن المباح _ مع قطع النظر عمّا يستلزم _ مستوى الطرفين وعند ذلك يكون ما قله الناس هو الصحيح (٢) لوجوه :

أحدها لزوم أن لاتوجد الإباحة فى فعل من الأفعال عيناً (٣) ألبتة ، فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكافين بإباحة أصلا • وهذا باطل باتفاق . فإنَّ الأمة _ قبل هذا المذهب _ لم تزل أيحكم على الأفعال بالإباحة ، كا تحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام • فعل على عدم اعتبارها لما يُستلزم ، لأنه أمر خارج عن ماهية المباح

والثانى أنّه لوكان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة . وذلك باطر على مذهبه ومذهب غيره

⁽۱) يجرى فيه الدليل الأول ، لا الثانى ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معقول في فيفسه) ، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لا نه في الترك غير متفى عليه . ولا يجرى فيه الحامس . ويجرى فيه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لا نه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكمي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشقى الأخير من الدليل السابع . فصحة وله يدل عليه كثير مما تقدم . وعليك بالنظر في تطبيقى ذلك

⁽۲) لم يقل : وعند ذلك يكون الخلف لفظيا ، لا أنه _ وان . افقهم في هذا _ برى أن استازامه الواجب حتم الآن فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجرى عليه ما يجرى على المنازامه الواجب حتم الآن فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجرى عليه ما يجرى على الخديمة . وتكون تسميته مباحا لا محصل لها على رأيه ، فلا يوجد فعل في الحارج مباح أبدا ، لا نه مهماوق ما يسمى مباحا فهر واجب ، وهو مبق الرد في الوجه الآول . وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً . ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أي في فيل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين ، كان وضمها في الأحكام الشرعية عبثاً ، لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف ، وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قدم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعا في إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف

والثالث أنّه لوكانكا قال، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية ، لاستازام، ترك الحرام فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة، وتصير واجبة

فإن النزم ذلك باعتبار الجهتين حسما نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر حهة الاستلزام ، فلذلك نفي المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر (١) في الحرام والمكرود جهة النعى ، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح ؛ إذ لا فرق بينها من جهة معقولها

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدى إليه ، أو بما يتوسل به إليه: فذلك غير مسلم • وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به والخلاف فيه معلوم. فلا نسلم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرى فيصبر الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين • وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالحاصل أن الشارع لاقصدله في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ، ولا في تركه دون فعله ، ول قصده جعله خليرة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكاف كخصال الكفارة ، أيّهما فعل فهو قصد الشارع ؛ لا أن الشارع قصدا (١) أي لتبقي الاحكام الاربعة ولا تنفى، حق يخلس من القول بما يخالف المعقول، وذلك بالا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهى أو الاثم،

في الغمل بخصوصه ، ولا في الترك بخصوصه

لكن يرد على مجموع الطرفين (١) إشكال ذائد على ماتقد م فى الطرف الواحد ، وهو أنه قدد جاء فى بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعله على الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فأما الأول فأشياه: (منها) الأمر بالمتم بالطيبات ؟ كقوله تعالى: وأينها الذين آمنوا وأينها الناس كأوا مِمّا في الأرض حلالاً طيباً) وقوله: (يأينها النين آمنوا من فلوا مِن فليبات ما رزقناكم واشكروا ينه) وقوله: (يأينها الرسل كلوا من الطيبات واعلوا صالحاً) ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد الاستمال. وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض ليمتمات العباد، التي ذكرت المنتق بها ، وكور ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من عليبا. (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من الشيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالم . فقال تعالى (قُل مَن حرم زينة الشيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالم . فقال تعالى (قُل مَن حرم زينة الله التي أخرج ليباده والطيبات من الرزق ؟ قُل مِي لِلذين آمنوا في الحياة الله التي المناهم في التيامة) لا تباعة فيها ولا إثم . الدنيا أي خلق في القيامة المن المناهم المناهم المناهم عدايا من الله العبد ؛ وعل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ ! هذا غير لائق في عاسن العادات ، ولا في مجارى الشرع ؛ بل قصد المهدى أن تقبل هديته . وهدية الله إلى العبد ما أنم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث وهدية الله إلى العبد مر في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المنى ؛ حيث قال عليه وهدية الله عر في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المنى ؛ حيث قال عليه وهدية الله على العبد من في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المنى ؛ حيث قال عليه وهدية الله عليه . في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المنى ؛ حيث قال عليه وهديت قال عليه .

⁽۱) أى استواء النمل والترك في المباح . فالاشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوبا. أما هنا فعلى كون كل منها غير مطلوب . فيقال "كيف وقد طلب النمل ، وطلب الثرك أيضا ؟ فهل مع هذا بقال ال المباح يسترى طرفاء ؟

السلام : « إنَّها صدقة تصدَّق اللهُ بها عليكم فاقبلوا صدقة ه (1) وزاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أرأيت لو تصدّقت بصدقة فرُدّت عليك ؟ ألم تغضب ٩ ، وفي الحديث: ﴿ إِنَّ اللهُ يُحبُّ أَن تُؤْتَى رُخَصُهُ ، كَأَيْحِبُ أَنْ تُوتى عزاءً (٢) ، وغالب الرخص في نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر في السفر ، أو النحريم كما قاله طائفة في قوله : (ومن لم يَسْنَطِعُ مَنَكُم طَوْلاً أَنْ يَنكح الحصنات المو منات قماً ملككت إلا عانكم من فَنَياتِكم المؤمناتر) إلى آخرها . وإذا تعلَّقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل فهدء جملة تدلُّ على. أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأمَّا ما يقتضي القصد إلى التوك على الخصوص، فجميع ما تقدم من ذمَّ التنعات والميل إلى الشهوات على الجلة ؛ وعلى الحصوص قد حم مايقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة وكالطلاق السِّي (٣)، فإنه جاه في الحديث و إن لم يصح : ﴿ أَبِغَضُ الحَلالِ إلى الله الطلاقُ (٤) ولذلك لم يأت به صيغةُ أمر في القرآن ولا في السنَّة كما جاء في التمتُّم بالنم؛ و إنما جاء مثل قوله : (الطلاق مرتانِ) (فا إِن طَلْقُهَا فلا تَعِلُّ له مِن بعد) (كَأَيُّهُمَا النبيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النُّساه فطلَّقُوهُن لِعِدُّ يَهِنَّ ﴾ (فإذا بَلَغُنَّ أَجَلَهُنَّ فأمْسكوهُنَّ بمعروف أوفارُ قوهُنَّ آ يمر وف .) ولا شك أن جهة البنض في المباح مرجوحة . (⁽⁾وجاء : ﴿ كُلُّ لِمُو َ

⁽١) ذكره في المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (انها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار بغير انها عن الجاعة الا البخاري. (والجاعة في اسطلاحه أصحاب الحكت الستة وأحد) (٢) روآه أحد والبيهق عن أن عمر ، والطَّبرائي عن أن عباس مرفوعا ، وعن أن مسمود بنجود . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصع آه مناوي على الجام الصفير (٣) وهو الذي رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه . أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به

⁽٤) رواه أبو داود

⁽ه) أي تجمله مرجوعا ، كا أن تعلق الحب بالرخصة المباحة بجعل المباح راجعا

ياطل إلا ثلاثة (1) » وكثير من أنواع اللهومباح ، واللمب أيضاً مباح ، وقد ذُمّ . فهـذاكله يدلّ على أن المباح لا ينافى قصد الشارع لأحـد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فملا وتركا على غير الجهات المتقدمة (٢)

والجواب من وجهبن: أحدهما إجمالي والآخر تفصيليّ

فالإجالى أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين ، فكل ماترجم أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه اليس يتباح حقيقة وإن أطلق عليه لغظ المباح ، وإما لأنه مباح فى أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج ، وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة ،

وأما التفصيليّ فإنّ المبـاح ضربان: أحدها أن يكون خادماً لأصل ضروريّ أوحاجيّ أو تكيليّ ؛ والثاني أن لايكون كذلك

فالأول قد يراعى من جهة ماهو خام له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله ، وذلك أن التمتّ بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح فى نفسه ، وذلك أن التمتّ بما أحل الله من المأكل ، وهو خادم لأصل ضرورى وهو إقامة الحياة ، وهو خادم لأصل ضرورى وهو إقامة الحياة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلى المطلوب . فالأمر به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلى المطلوب . فالأمر به

⁽١) أُخرجه ابن خزيمة وصععه الحاكم

⁽٢) أى الحارجة عنه · الآتية بطريق الاستلزام. يعنى بل ذلك راجع لنفس المباح. غلا تصلح هنا الاجوبة المديمة

⁽٣) يسى أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئى من المبس والمعرب بخصوصه، مباح. وباعتبار أنه يخدم ضروريا وهو اقامة الحياة وهى جهة كلية يكون مطلوبا ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتيا من جهة كونه خوخاأو تفاحا أو خبزا في وقت كذا، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجيء قوله تعالى: (بأيها الرسل كلوا من الطيبات) (يأيها الذين آمنوا هوا هن طيبات ما رزقنا كم) الى غير ذلك من صيغ الا وامر

راجع إلى حقيقته (١) الكلّية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا بصح كونه هديّة ملمق فيها القبول دون الردّ ، لا من حيث هو جزئي معين

والثاني إما أن يكون خادما لما يَنقض أصلا من الأصول الثلاثة المتبرة، أو لا يكون خادما لشيء ؟ كالطلاق (٢) ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامـة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، ولا قامة مطلق الألفـة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروري أو حاجي أو مكلِّل لأحدهما. فإذا كان الطلاق عهذا النظر خرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه مكان مبغضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيا في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيها جاء من ذم الدنيا • وقد تَقدُّم • ولكن لمَّا كان الحلال فيها قد أيتناول فيَخرِم ما هو ضروري كالد ين (٢) _ على الكافر، _ والتقوى _ على العاصى ، _كان من تلك الجهة مذموما . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظور، فهو مباح؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء • بل كانوا يكرهون أن لا أيرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطعُ زمان فيا لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية • وفي القرآن : (ولا تَمْشِ في الأرْضِ مَرَحًا) إذ يشير إلى هذا المعنى • وفي الحديث: «كُلُّ لهو باطل الآثلاثة» ويعنى بكونه باطلا أنه عبث (١) وهذا غـــير الاستلزام وغــير الامور الخارجيــة التي سبق الـكلام عليها في الرد على الحكمي (٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي بخدم ضروريا كلياهو أقامة النسل. فالطلاق غدم ما ينقض أصلاكليا وحاجيا آيضاكا سيقول

⁽٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذائه ،ولكنه قد يكون.فتنة تلحق الشخس فيكول سببا ف الكفر أو الاستبرار عليه وهذا ف الكافر ، وقد يكون سبباً ف خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة قلمسلم العاصى

الموافقات _ م _ ٩

أوكالعبث، ليسله فيه فائدة ولا نمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح يخدم أمراضر وريا وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللمب بالسهام ، فإنهما يخدمان أصلا تكيلياً وهو الجهاد (١) ، فلذلك استشنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل ، وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطاوب الفعل ولا الترك بخصوصه (٢)

وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثمابت فى الأحكام التكايفية فلنضعه هذا. وهي :

المسألة الثانية

فيقال: إن الا باحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواق. فالمباح يكون مباحا بالجزء ، مطاوبا بالكلّ على جهة الندب ، أو الوجوب ، ومباحاً بالجزء ، منهيا عنه بالكلّ على جهة الكراهة ، أو المنع . فهذه أر بعة أتسام

فالأوّل كالتمتّع بالطيّبات (٣) من المأكل ، والمشرب، والمركّب، والملبس ممّا سوى الواجب من ذاك ، والندوب المطلوب في محاسن العبادات ، أو المكروم

(۱) عدم هنا من التكييايات وسيمده في كتاب المقاصد من الفروويات. ولا تمارض بين المقامين، اذ لامانيم من جمله ضروريا في حال ، وتكييليا في حال ، فالأول فيها اذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثاني فيها اذا دعت اليه حاجة كون كلة الاسلام هي العليا ، أو توقف عليه كف بعض الاذي عن المسلمين

(٢) هذه هي فائدة الاشكال والجوابعنه . ولم تستقد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضى كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لابد أن نزيد هذه الكلمة الوجزة (بخصوصه)

(٣) أى أن التمتع بهدّه الطببات اذا لم يكن واجبا (كما اذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت اليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوبا (كما اذا كان داخلا فيها هو من محاسن العادات)، ولا مكروها (كما اذا كان فيه اخلال بمعاسنها كالاسراف في بعض أحواله) ... نقول أن الختع بهذه الطيبات اذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة ... يكون مباحا بالجوء مندوبا بالكل . فلو تركه الناس جميعا واخلوا به لسكان مكروها . فيكون فعله كليا معدوبااليه شرعا

في محاسن العادات 6 كالإسراف فهو مباح بالجزء. فاو ترك بعض الاوقات (١) مع القدرة عليه ، لكان جائزاً كما لو قعل . فاو ترك جملة لكان على خلاف ما نَدب الشرعُ إليه فني الحديث: « إذا أوسع الله عليكم فأو سعوا على على أنفسكم ، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده (٢) » وقوله في الآخر حين حسنً من هيئته: « أليس هذا أحسن (٣) ؟ » وقوله: « إن الله جميل يحب الجال (٤) » بعد قول الرجل: إن الرجل بحب أن يكون ثو به حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا او ترك الناس كأرم ذلك لكان مكروها

والشانى كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: (وأحلَّ اللهُ البيع وحرَّمَ الرَّ باً) (أُحِلَّتُ لَكُم بهيمة الإنعام) وكثير (أُحِلَّ لَكُم بهيمة الإنعام) وكثير من ذلك .كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ؛ أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواهافذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الا حوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس كلهم ذلك ، لكان تركا بعض الناس كلهم ذلك ، لكان تركا

(٣) الجزء الأول من الحديث رواه البخارى عن أبي هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيرا ؟»

(٤) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي _ وقد وردت هذه الجلة :(أن ألله جيل يحب الجال) مستقلة ، من طرق أخرى

⁽۱) متتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالسكل في حتى الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جبيعا لسكان مكروها يقتضى أن طلبه كفا ثمى لو قام به البعض سقط عن الباقى . ولو كان قادرا عليه ظم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو المعول عليه . ويشهد له قوله في الثانى : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل في بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

^(•) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما ها فلا . بل الذي يجرى فيهما قوله تركها في بعض الاحوال. فقوله فلو فرمننا ترك الناس كلهم يمنى أو فرمننا ترك الشخس أثثل الاكل والشرب دائمًا وكليا لسكان الخ فهو معكونه ذكر أحوالا سكثيرة استخفى المشراض

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فهما واجبا بالكل

والثالث كالتنزّه (1) في البسانين ، وسماع تفريد الحام ، والفناء المباح ، والناث كالتنزّه (1) في البسانين ، وسماع تفريد الحام ، والفناء المباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ما ، أو في حالة ما ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، ونسب فاعله إلى قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك الباح

والرابع كالماحات التى تقدح فى المدالة المداومة عليها و إن كانت مباحة . فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل المدالة . وأجرى صاحبها مجرى الفساق، و إن لم يكن كذلك . وماذلك إلا لذنب اقترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة ، المترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة مع كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع الاصرار .

منظر فصل المجهد

إذا كان الغمل مندوبا بالجزء كان واجباً بالكل (٢) م كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجاعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة النطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك في يسفنها فقط ، مسع اعتباره عموم الحسكم لما بني من وجوء الافتراض. ويمكن أن يقال نظيره في القسم الاول.

فسكائنه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص داءًا وكليا لكان تاركا للمندوب في الاول ، والواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالاكل والشرب

⁽۱) في هذا القسم والذي بعده ، جمل الكلام في الشخص الواحد جزئيا وكليا · فتنبه (۲) اما كفائياكالا ذان واقامة الجماءة واما عينيا كباقي الأمثلة الاما يأتي بعد من النسكاح فوجوبه الكفائي بقدرمايشعقت منه مقصود الشارع

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرّ التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ﴿ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه . وكذلك صلاة الحماعة من داوم على تركها يجرّح ، فلا تقبل شهادته ، لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على تركها الجاعة فهم أن يحرق عليهم بيوتهم ، كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يصبح فإن سمع أذاناً أمسك ، و إلا أغار والنكاح لا بخنى ما فيه عما هو مقصود للشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الإنساني ، وما أشبه ذلك . فالترك له احملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً . أمّا إذا كان في بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محظور في الترك

حفيؤني فصل البيب

إذا كان الامل مكروها بالجزء كان ممنوعاً بالمكل وكالمب بالشّطْرنج والنّبرد بنير مقامرة وسماع الفناء المكرو، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في المدالة . فإن داوم عليها قد حت في عدالته . وذلك (۱) دليل على المنع بناءعلى أصل الفزالي (۲) . قال محمد بن عبد الحكم في اللهب بالنبرد والشطرنج : إن كان يُكثر منه حتى يَشْغَله عن الجاعة لم تقبل شهادته ، وكذلك اللهب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن النهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

- ﴿ فصل ﴾

⁽٣) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صنيرة بل هذا اولى من المداومة على بعض المساحات

واجبًا بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيثالنظر الجزئى . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من بابأولى . ولكن هل بختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟

أما بحسب الجواز (١) فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هـ نـ ه الظهر المعيّنة فرضاً على المكاف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكب كبيرة . فينفّذ عليه الوعيد بسبيها إلا أن يعفوَ الله ، فالتارك لـكل ظهر أو لـكل صلاة أحرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنَّ المفسدة بالمداومة أعظم منه في غيرها .

وأمَّا بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام في مَارِكِ الجمة : « مَن مَرِكَ إلجمة مُلاث مرات طبع الله على قلبه (٢) » فقيد بالذلاث كا ترى . وقال في الحديث الآخر : «من تركماً (٣) استخفافاً بحقها أو نهاوناً (٤) ، معأنه لو تركما(٥) مختارا غيرمتهاون ولامستخفّ ، لكان تاركا للفرض ؛ فإنما

(١) أي جواز ذلك وامكان وقوعه شرعا . ويأتي مقابله وهوالوثوع باللمل في أوله وأما

(﴿ وَ }) رَوَّا يَهُ أَصْعَابِ السَّنَىٰ كَمَا فِي التَّبِسِيرِ . ﴿ وَن تُركُ ثَلَاثُ جُمَّ تَهَاوِنا بِهَا طَبِعِ اللَّهِ عَلَى قلبه » ورواه في الترغيب بلفظ التبسير عنأصعاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صعيعها والما كم وقال صعيم على شرط مسلم . وفي رواية عن احمد باسناد حسن ، والماكم وقال صعيع الاسناد : (من ترك الجمة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع ألله على قلبه) . وهناك روآيات أخرى تختلف في كثير من الا لفاظ وليس منها ماهنا

(٣)ذكر الحديث لهذه الرواية _ على مافيها _ ليفيد أن الشارع رتب على تكرار التر مارتبه على الترك تهاونا واستخفافاً . ولا يخنى عظم جرم الاستخفاف فدل على أن حريمة التكرار أكبر من جرمة المرة الواحدة . ولا يخفي عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عدر وان لم تشمر النَّنس فيه بألاستخناف ولم يخطِّر بالبال ، الا أنه ف الواقع الابد أن يكون مركوزا في نفس الشخص الذي يتكرر منه النرك لانه هو السب الحقيقي للتكرار كا يشير اليه كلامه بعد * براجع الحديثان فانهما بهذه الالفاظ لم نقف عليهما في التيسير من ترك ثلاث جم تهاونا - أطبع الله على قلبه (ه) أى مرة واحدة لكان ناوكا للفرض أى ولم يرتب عليه الطبع على الغلب

قال ذلك لأن مرات أولى فى التحريم ؛ وكذلك (١) لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وانبنى على ذلك فى الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر ، لم تجز شهادته ، قاله سحنون ، وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته ، قاله سحنون (٢) ، وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة . فإن تمادى وأكثر منه كان قادحاً في شهادته ، وصار في عداد من فعل كبيرة ، بناء على أن الإصرار على الصغيرة يصيّرها كبيرة ،

وأما إن قلنا: إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ماتقدم ، فيقال: إن الواجب إذا كانواجباً بالجزء كانفرضاً بالكل (٣) لا مانع بمنع من ذلك . فانظر فيه وفي أمثلته منز لا على مذهب الحنفية . وعلى هذه الطريقة يستتب التعميم فيقال في الفرض (٤): إنه يختلف بحسب الكل والجزء ، كا تقدم بيانه أول الفصل . وهكذا القول في المنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكفب من غير عذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير في كرها . وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة : فليست

⁽١) لعل صوابه(كما) ويكون بيانا لحكمة ذكر الحديث الثاني

⁽٢) أنظر أمن أعادته هنا ؟ فلمل هنا تحريفاً

⁽٣) اى نينزلالواجب، زلة المندوب فيها سبق ، ويكون جزئيه واجبا وكليه فرمنا . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي عرحت في المندوب والمكروم والمباح ، واختلافها جزئيا عنهما كليا ، وأخذ السكلي حكم آخر من الاحكام الحسة عبر ما كان في الحزئي

ما ما من الجرى المراق الواجب والانسام قبله ، لكن بالطريقة التي ذكرها وهذا النصل (٤) أى أيضاكما قبل في الواجب والانسام قبله ، لا أنه يأخف لقبا آخر من ألقاب وال جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا بما سبق له . لا أنه يأخف لقبا آخر من ألقاب لا حكام الخسة لم يكن له قبلا في الجزئية . ومثله يقال في الحرام

سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه • ولذلك عدّوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، من باب الصغائر ... مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر .. وقد قال النزالى : قلما أيتصور الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابق ولواسق من جهة الصغائر .. قال .. ولو أتصورت كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتقق عود اليها ، وماكان العاو إليها أرجى من صنيرة واظب عليها عمره

حفرتي فصل گيرته-

هدا وجهُ من النظر مبنى على أن الأفعال كآبها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غيراً تفاق (1)

ولمدّ أن يدّ عن الفاق أحكامها وإن اختلفت بالكالية والجزئية . أمّا في المباح فشل قتل كلّ مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشرا ، العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لايكون ذلك متوجّه الطلب ، والتداوى إن قبل إنّه ، باح ، فإنّ هذه الاشياء إذا فعلت داعًا أو تركت داعًا ، لا يلزم من فعلهنا ولا من تركها إنم ، ولا كراهة ، ولا ندب ، ولا وجوب . وكذلك فو ترك الناس كالهم ذلك اختيارا ، فهو كالو فعلوه كالهم . وأمّا في المندوب ، فكالتداوى إن قبل بالندب فيه ، لقوله عليه السلام : « تداوّو العرب ، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية ، لقوله : « إذا فتلتم فأحسنوا القيدة (٣) » ، فإن هذه

⁽۱) أى في الحكم بين الجزئي والكلى، ومجمل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع النح أى له أن ينازع في اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية. وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الاحكام الحسة (۲) بعض حديث أخرجه أبوداود عن أبي الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تمالى أنزل الدواء والداء، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام)

⁽٣) بَمْضَ حَدِيثُ أَخْرَجُهُ الْحُسَةُ الا البعارى ، ولفظه كا في التيسير : (ان الله تمالى كتب الاحسان على كل شيء . فاذا قتاتم فاحسنوا الذبحة ، واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)

الأمور لو تركها الإنسان دائما لم يكن مكروها (۱) ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائما . وأما في المكروه ، فمسل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجار بالمحمقة والعظم وغيرها مما ينقى ، إلا أن فيه تلوينا أوحقاً للجن . فليس النهى عن ذلك نهى نحريم ، ولا ببت أن فاعل ذلك داعا يحريج به ولا يؤثم . وكذلك البول في المجحر ، واختنات الأسقية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأما في الواجب والمحرّم فغلاهر أيضا التساوى ، فإن الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقاذف الواحد (۱) كفاذف الجاعة ؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ، وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك ، وما أشبه ذلك .

وأيضا فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو سماعها، والتجسس ، وسو ، الفان ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المذكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والغلام ، وضربهما بحكم الغضب زائدا على معد المصلحة ، و إكرام السلاطين الفلّلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين ، جار دوا مها مجرى الفلّتات في غيرها ، لا تها غالبة في الناس على الخصوص ، كأكانت الفلتات في غيرها غالبة ، فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكاية والجزئية ،

ولصاحب النظر الأوّل أن بجيب بأنّ ما استشهد به على الاستواء

محتمل:

⁽۱) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعا، وأيضا فالذى يراد نفيه هناأن تكوت واحبة بالسكل أى فيكون تركها دائما ممنوعا على وزان ما تقدم. اماكونه ليس مكروها فن جهة أن ضد المندوب المسكروه

⁽٢) تراجع هذه الاحكام في الغروع

أما الأول فإن السكلى والجزئى يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمسكلة بن ودليل ذاك أنا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب في فلو فرضنا تمالؤ الناس كلهم على الترك داخكهم الحرج من وجوه عدة والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً وفصار الترك منهياً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد وفيكون الغمل إذا مندوبا بالسكل إن لم نقل واجباً وهكذا العمل بالقراض وما ذكر مده فلا استواء إذا بين المسكل والجزئي فيه و وبحسبك في المسألة أن الناس لو تمالة وا على الترك لل والجزئي فيه و وبحسبك في المسألة أن الناس لو تمالة وا النظر (١) إذا تقارب ما بين السكل والجزئي ؛ وأما إذا تباعد ما بينها فالواقع ما تقدم ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكروه .

وأمّا ماذكره في الواجب والمحرّم فغير وارد ، فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر وان اتفقت في بعض وما ذكره الغزالي فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة (٢) . وإن سُلم ففي المدالة وحدها لممارض راجح . وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت المدالة ، فتعذرت الشهادة

سمير فصل ﷺ

اذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخسسة، فقد يُطلب الدليل على صحّتها . والأمر فيها واضح مع تأمّل ماتقدّم في اثناء التقرير . بل

⁽۱) أى نظر الاتفاق في الحسكم بين السكلى والجزئى في هذه المسائل اذا كان السكلى قليل الشعول ضعيف العموم . فريما يقال ان الشغس الواحد لو ترك قتل المؤذى أوالعمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المياح . وكذا يقال في الباق ، أما اذا تسم العموم فاذ الحسكم لا يتفق ولا يخنى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة السكلية التي قروها أول الفصل

⁽٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالسكلية والجزئية كا سبق

هى فى اعتبار الشريمة بالغة مباغ القطع، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها ، والكن إن طلب مزيداً فى طأ نينة القلب، وانشراح الصدر، فيكل على ذلك رُجل:

منها ما تقدّمت الإنسارة اليه فى التجريح بما داوم عليه الإنسان ، تما لا يُعجر به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متمّق عليه بين العلماء فى الجلة . ولولا أن المداومة تأثيراً ، لم يصح لم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الافعال ، لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يداوم عليه . وهو معنى ماتقدم تقريره فى الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أنّ المصالح المعسبرة هي الكايات، دون الجزئيات؛ إذ بحارى المسائل أنّ المصالح المعسبرة هي الكايات، دون الجزئيات؛ إذ بحارى العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أنّ الجزئيات أضعن شأناً في الاعتبار كما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكايات على حكم الاطراد؛ كالحم بالشهادة، وقبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد؛ لكن الغالب الصدق. فأجريت الأحكام الكلية على ماهو الغالب، حفظاً على الكايات. ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق، ولامتنع الحكم الإيما هو معلوم، ولاطر والغلن بإطلاق، وليس كذلك، بل حكم بمتنفى خان الصدق و إن برز بعد في بعض الوقائع الغلط في ذلك الغلن . وما ذاك الألت المارات كم الجزئية (١) في حكم الكاية، وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل المراب كم الجزئية (١) في حكم الكاية، وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل

⁽۱) وان كان هذا في احكام وضعية لا الأحكام الحنة التكليقية التي السكلام فيها . لا ن الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية اله . الا أن يقال ان مجارى العادات تدخلها الاحكام التسكليفية أيضا . وأنت ترى أن هذه الادلة الثلاثة الاما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين النمل الواحد كلا وجزءا ، (ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الاحكام الحسة كما مي) أصل الدعوى أوفي بعضها فقط اه؟

الواحد بحسب المكاية والجزئية ، وأن شأن الجزئية أخف

ومنها ماجاء في الحذر من زكّة العالم في علمه أو علد _ إذا لم تتعد لنيره _ في حكم زكّة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تمدّت إلى غيره اختلف حكمها . وما ذلك إلاّ لكوبها جزئية إذا اختصت به ولم تتعد الى غيره . فإن تعدت صارت كليّة بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقنضى القول ، فصارت عند الاتباع عظيمة جدّا ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . وبجرى مجراه كلّ من عمل عملا فاقتُدى به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « من سن سنة صدنة أو سيئة » (١) : فصالح ، وإن طالحاً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها يا لأنه أول من سن الفتل المنب ، وإن كانت من سن الفتل المنب ، وإن كانت في نفسها صغيرة ، والأدلة على همذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها ، وهي توضيح مادلًا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الحزئية والكلية ، وهو المطاوب

المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين: أحــدها من حيث هو مخير فيــه بين الفسل والترك .و الآخر من حيث يقال: لاحرج فيــه . وعلى الجلة ، فهو على أر بعة أقسام:

⁽۱) اشارة الى الحديث المشهور الذى الحرجه وسلم و النسائى وافظه كافى التيسيرة (من سن فى الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له وثل أجر من عمل بها ولا ينقس من أجورهم شيء وون سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه وثل وزر من عمل بهاولا ينقس من أوزارهم شيء)

[&]quot; (٣) الحديث رواً من التبسير عن الحسة الاأما داود بلفظ: (وليس من نفس تقتل ظلما الغ): ولفظ الترمذي :(مامن نفس تقتل طلما الغ): ولفظ الترمذي :(مامن نفس تقتل ...) وهكذا أوردم المؤلف فالمسئلة الثاملة في مبحث السبب ولفظ البخاري (لانقتل نفس ...) وهي الرواية التي ذكر المؤلف ضمونها هنا بزيادة أن وتقديم تفس .

(أحدها) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل. (والثانى) أن يكون خادماً لأمر مطلوب النرك. (والرابع) خادماً لأمر مطلوب النرك. (والثالث (١٠)) أن يكون خادماً لخبر فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعل بالكلّ . وأما النانى فهو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالحلّ ، يمعنى أنّ المداومة عليه منهى عنها. وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثانى

ومعنى هذه الجلة أنّ المباح - كما مرّ - يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادما و والخدمة هنا (٢) قد تكون في طرف الترك ع كترك الدوام (٣) على التنزّ ه في البساتين ، وسلاء تغريد الحمام ، والنّناء المباح و فإن ذلك هوالمطلوب (١٠) . وقد تكون في طرف الغمل ع كالاستمتاع بالحلال من الطيّبات . فإن الدوام فيه

(۱) ستمرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهرا فلا يتأى وجود الثالث والرابع (۲) أى في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك ، وقد تكون في طرف الغمل ، أى في كل من القسمين الأول والثاني ، وان اقتصر في المتميل على جانب الترك في القسم الثاني، وجانب الغمل في القسم الأول ، وتوضيع ذلك على هذا الغهم أن يقال: ترك سهاع الغناء جزئيا عادم لترك الدوام المطلوب ونفس السهاع خادم السطلوب الترك وهو السكلي من اللهو والمتم بالطيبات خادم السكلي اقامة الفروري، وترك الجزئي خادم المترك السكلي المنهى عنه ، وقد أشار الى مطلوب الترك كليا فيها يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعني الجزئي الذي يعندم كليا مطلوب الترك فانه يحكون خادما الما يضادها وهو الفراغ في الاشتقال مها

ويحتمل أن يكون قوله هنــا أى فى خصوص مطلوب الفعل كليا فانه يكون بالترك كثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشع هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فان ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كـ ترك التنزه في البساتين وسماع تفريد الحمام فانه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لسكان جاريا مع بيانه بعد في طرف الفمل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفمل كما يخدمه الفمل يخدمه الترك اذا اجر ينا كلامه على الاحتمال الشاني الذي أثه نا الله

⁽٤) لأنه يخدم كليا مطلوبا هو اقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرق عمطاوب عمن حيث هو خادم لطاوب وهو أصل الضرور آيات (۱) بخلاف المطاوب الترك على قي قد (۲) خادم لما يضاد ها (۳) وهو الفراغ من الاشتغال بها والخادم للمخير فيه على حكمه (۱) وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به كان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء ، فصار مطاوب الترك أيضا ، لأنه صار خادما اقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ، فهو إذا خادم لمطاوب الترك بالكل والقسم القالث مثله أيضاً ، لاق خادم له، فصار مطاوب الترك أيضاً

وتلخَّمَ أنَّ كل مباح ليس بمباح باطلاق ، و إنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكلّ فهو إمّا مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك . فان قيل : أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أنّ المباح هو المتساوى الطرفين ؟ فالجواب أن لا؛

⁽١) هو اقامة الحاة

⁽۲) أى فعل جزئيه خادم أى فالمطاوب الترك كليا يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولا قد يخدمه أي يجتقه ويعين على حصوله ترك الماح وذلك كريرك الاستمناع بالمباح كليا فانه مطاوب الترك وتخدمه مباحاهله وترك الاستمناع بها جزئيسا وأن كان قسد التصر على بيال خدمنه جانب الفعل كما اشرنا اليه

⁽٣)قَالَ الاشتغال باللهو الجزئ يتكون منه ومن جزئيات المهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فائمو الجزئى خادم الهو السكلي الذي يضاد الضروريات

⁽٤) أع هنيرفيه هذا إذا كان المحدوم المحدوف جزئيا كالمتى المباح المباع الغناء مثلا . فلا يناقى أنه يأخذ وهو كلى حكما من الاحكام الباقية غير المباح كا سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم فحير ، لسكن قوله بعده : (والقسم الثالث مثله لانه خادم له) يقتضى انه خادم له ير كلى . ويكون قوله في أول المسألة : (والثالث أن يكون خادما له ين ، وقوله : (والزابع الا يكون خادما لهي ه أو كليا مطلوب الا كندم كليا مطلوب الترك . ولا يخلى عليك أن هذا التقسيم بهذا المبقى لا يستقيم سم ما سبق النمل أو مطلوب الترك . ولا يخلى عليك أن هذا التقسيم بهذا المبقى لا يستقيم سم ما سبق من القاهدة التي أسهب في أداتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكم آخر اذا نظر اليه كليا . فكيف يتصود أن يخدم المباح كليا غيما فيه أو كليا لا حكم له من الاسكام ؟ على أنه سيمترح بان المطلوب الترك بالسكل هو سكمه . فيقال فيها يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك . وما يخدم المنهم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يخدم بالترك . وما يخدم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يخدم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يندم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما يتحدم بالترك . وما ي

لأن ذلك الذي تقدم ، هو من حيث النظر اليه في نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج ، وهـذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه ، فإذا نظرت إليه في نفسه ، فهو الذي سُعي هنا المباح بالجزء ، وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المدعي بالمطلوب بالكل (1). فأنت ترى أن هذا الثوب الحسن مثلا مباح اللبس ، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له في أحد الأمرين . وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو _ من جهة ماهو وقاية للحر والبرد ، وموار للسوأة ، وجمال في النظر _ مطاوب الفعل . وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المين ، ولا بهذا الوقت المعين ، فهو نظر بالكل لا بالجزء

٠ أكمساله الرابعة

إذا قيل في المباح: إنَّـه لاحرج فيه ـ وذلك في أحـد الأطلاقين المذكورين ـ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والثرك ؛ لوجوه

(أحدها) أنّا إنّما فرقنا بيتهما بعد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة:

فالقسم المطاوب الفعل بالكل هو الذي جاء فيه التحيير بين الفعل والترك و كقوله تعالى : (نِسَاوُ كُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثُكُمْ أَنِي شِئْمٍ) ، وقوله : (وكُللاً منها رَّ عَداً حَيْثُ شَنْهُ) (وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هذه القريّةَ فَكُلُوا منها حيثُ شَنْم رَ عَداً) ، والآية الأخرى في معناها ، فهذا تخييرُ

⁽۱) يعنى مثلا . والا فالنظر اليه بالأمور الحارجية بجعله اما من هذا وأما من المسمى بالمطلوب الترك بالدكل كا تقدم في اللهو . وبالجلة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلا زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها ، بن هي زيادة ايضاح لمسلك فهم مغابرة حكم الكلي للجزئي . وذلك ياعتبار ضابط هو الحدمة : فا يخدمه الجرثي يأخذ هو حكمه ، فيقال فيها يخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل ، وكان يمكنه أدماجها في أثناء سا يقتها فتأمل

حقيقة . وأيضاً فالأمر في المُطلقات إذا كان الأمر للإ باحة يقتضى التخيير حقيقة ، كقرله تعالى : (وإذا حَلَلْتُم فَاصَطَادُوا) (قُاذِا قُضِيَتِ الصَّلاةُ قَانَتَ شِرُوا في الأرضِ وابْتَقُوا من وَعْل الله) (كُلُوا مِن طيبًات ماركزَ قَنْا كُم .) وما أشبه ذلك . فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح في التخيير في تلك الوجوء إلا ماقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأمّا القدم المطاوب الترك بالكلّ ، فلا نعلم في الشريمة مايدلّ على حقيقة التخيير فيه نصّاً ؟ بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؟ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً ، في معرض الذمّ لمن ركن اليها ؛ فإنّها مُشعرة بأنّ اللهو غيز مخيّر فيه ، وجاء : (وإذا راً و بجارة أو لهواً انفضروا أنفضروا إليها) وهوالطبل أو مافي معناه ، وقال تعالى : (ومن النّاس من يشترى لَهُو الحديث) ، وما تندم من قول بعض الصحابة : حدّ ثنا وفي الحديث ، مأوا مآة فأنزل الله عزّ وجلّ : (الله فرزل أحسن الحديث الحديث) ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع وفي الحديث : «كل لهو باطل » (ا) ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب . فإذا ورد في الشرع بمض هذه الأمور مقد رة (ا) ، أو كان فيها بمض الفسحة في بمض الأوقات (٣) أو بمض الأحوال ، فمعني ننى الحرج على معني الحديث الآخر : « وما سَكَت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا

⁽١) تقدم في آخر المسألة الاولى

⁽۲) اى بحال مخصوصة كا ورد: (أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (أما كان ممكم لهو ؟ فان الانصار يمجهم اللهو .)

⁽٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العبد

إنما يمبّر به في العادة ، إشعاراً بأنّ فيه مأيعفي عنه أو ماهو مظنّة. عنه • أو هو مظنّة لذلك فما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أنَّ الواحد (١) صريح في رفع الإ تموالجُناح ، و إن كان قد (١) يلزمه الا ذن في الفعل والترك إن قيل به؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفي الا ثم خاصةً . وأما الا ذن فمن باب مالا يتم (٣) الواجب إلا به ، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضد، أم لا)(والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحمد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير ؛ و إن كان قد يلزمه نفي الحرجَ عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيهالتخيير، خاصَّة. وأمَّا رفع الحرج فمن تلك الأبواب. والدليل عليه أن رفع الجناح (١) قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا 'جناح عليه أنْ يَطُوَّفَ بهما ، ووقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلاَّ مَنْ أَكْرِه وقلبُه مطْمَّنَ بالإيمان (٥٠) ، فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك ، لم يصح مم الواجب، ولا مع مخالنة المندوب، وليس كذلك التخيير المصرّح به ؛ فا نَّه لايصحّ مع كون الفعــل واجباً دون الترك، ولا مندوباً و بالعكس

 ⁽١) أى من هذين الاطلاقين للمباح وهو مالا حرج فيه
 (٢) أى وقد لا يلرمه الاذن فيهما كما سيأتى له أنه يكون مع مخالف المندوب ومسع

⁽٣) أى شبيه بهذه الأواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هوظاهر (٤) أى على هذا الفرق بين الاطلاةين وهذا أظهر الادلة الشلانة وانكان لا يطاقى عليه لفظ المياح حتى يدرح في هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كامة رفسع الجناح عامــة ولا

 ⁽٥) ليس في الآية المظ رفع الجناح ، ولكن فيها ماينهمه . ولذلك أدرجها ميا فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب . وسيذكر في الدليل الثاني المظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا . شوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظالدال على التخيير، وكذا اللَّفظ ٓالدال على رفع الحرج ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ بَعْبَارَةُ التَّخْيَبَرُّ وَلَا بَعْبَارَةُ الحرج الموافقات م ١٠

و الثانى كه أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرقى الفمل والترك ، وأتهما على سواء فى قصد، و ورفع الحرج مسكوت عنه وأما لنظر ولع الجناح ، فحفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكان ، وبقى الإذن فى ذلك الفعل مسكوتاً عنه ويمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصم الثانى يكافى المشخص ، فايتها واجهة إلى رفع الحرج ، كا سيأتى بيانه إن شاء الله ، فالمصر به فى أحدها مسكوت عنه في الآخر ، و بالمكس ، فلذلك إذا قال الشارع فى أمر و اقع : وفقد يكون كذلك ، وفقد يكون كذلك ،

الأوالوجه الثالث بما يمل على أن مالا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق به أن المفير فيه لما كان هو الخادم المعلوب الفعل ، صار خارجاً عن محض اتباع الموى به بل اتباع الموى فيه مقيد وتابع بالقصد الثانى ، فصار الداخل فيه داخلا تمت العالم بالدكل ، فلم بقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء . ولما كان معالز با بالكل ، وقع تحت الخارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه ، وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليات ، و القصد إليها في التكاليف ، فالجزئى الذي المجزمه ليس بقادح في مقتضاه ، ولا هو مضاد له ، بل هو مؤكد له ، فاتباع الموى في الخير ، فيه تأكيد لا تباع مقصود الشارع من جهة الكلى ، فلا ضرر في الباع الموى هنا ، لا ته اتباع لقصد الشارع ابتداء ، وانما اتباع الموى فيه خادم له

⁽١) الجارِي على ماسبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا

وأمّا قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم . ألّا ترى أنّه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهى الكلّي على الجلة ؟ لكنّه لقلّته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسباهو مذكور في موضعه ، لم يحفيل به ، فدخل نحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئي منه لا بخرم أصلا مطلوباً ؛ و إن كان فتحاً لبابه في الجلة ، فهو غير مؤثر من حيثه وجزئي حتى يجتمع مع غيره من جنسه ، والاجتماع مقو ، ومن هنالك يلتم الكلي المنهى عنه ، وهو المضاد لله طلوب فعله . واذا ثبت أنه كا تباع الهوى من غير دخول (۱) تحت كلي أمر ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ، فتصريح (۱) بما تقدم في قاعدة ا تباع الهوى وا نه مضاد الشريعة

المسألة الخامسة

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكف فقط . فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أن المباح - كا تقدم _ هو ماخير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضرورى في الفعل أو في الترك ، ولا حاجي ، ولا تكيلي ، من حيث هو جزئي . فهو راجع إلى نيل حظ عاجل خاصة . وكذلك المباح الذي يقال : « لاحرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً (٣) فالاً مر والنهى راجعان إلى حفظماهو ضرورى

⁽١) مخلاف المخبر فانه داخل تحت على أمر فال كلية •أ·ور به

⁽۲) ينظر فى تصعيح التركب (۲) ينظر فى تصعيح التركب (۳) ليس بعيدا عن الدليل الأول ، فانه يفيد أن الشارع تصدالم أمور به والمنهى عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الامور الثلاثه . يخلاف المباح فلم يقصده بقمل ولا ترك ، لا نه لا يترتب عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكلف وتأبعا لهواء المحنس وحظه العرف . وهو الدليل الاول بعينه . فايت أن الأول سلك الى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا بواسطة الامر والنهى . فهو تصرير آخر لنفس الدليل

المبدالة الساوسة

الأحكام الحسة إنما تتعلّق بالأفعال _ والتروك بالمقاصد . فاذا عريتُ عن المقاصد لم تتعلّق بها . والدّليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماثبت من أنّ الأعمال بالنيّات. وهو أصل متفق عليه فى الجلة ؛ والأدّلة عليه لاتقصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هى محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلاّ ماقام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة . أمّا فى غير ذلك فالقاعدة مستمرّة . و إذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها فى الشرع بمثابة حركات العُجْماوات والجادات . والأحكام الحسة لاتتعلق بها عقلاً ولا سمعاً ؛

(والثانى) ماثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغمى عليه ، وأنها لاحكم لها فى الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ؟ كالا اعتبار بها من البهائم ، وفى القرآن : (وكيس عليكم بُجناح فيها أخطائهم به ولكن ما تعمدت قُلُو بُهم .) وقال : (وكيس عليكم بُجناح فيها أخطائهم به ولكن ما تعمدت قُلُو بُهم .) وقال : (ربينا لا تُوا خِذ نا إن تسيينا أو أخطاً نا) قال : (قد فعلت) . وفى معناه روى الحديث : « رُفع عن أهمتى الخطأ والنسيان وما استكر هوا عليه (١) » وإن لم

⁽۱) رواه فى الجامس الصغير عن الطبرانى عن ثوبان ، وقال العزيزى قال الشيخ (يعنى شيخه محد حجازى الشعراى المشهور بالواعظ) حديث محيحاه . وقال الشوكانى أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطنى والطبرانى والحاكم فى المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووى وقد أطال الحافظ السكلام عليه فى باب شروط الصلاة من التابغيس الحبير

يصح سندا فمناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رُفع القلم عن îلاث (١) ـ فذ كر الصبي حتى يحتلم ، والمنسي عليه حتى يُفيق » فجميع هؤلاء لاقصد لهم . وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم

و الثالث) الإجماع على أنَّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريمة ؛ وتكليف من لاقصد له تكليف ما لا يطاق

فان قيل: هذا فى الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيه؛ قيل ستى صح تملّق التخيير، صح تعلّق الطلب، وذلك يستلزم قصد المخبّر. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خُلْف

ولا يُمترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ، لأن هذا من قبيل خطاب الوضع ، وكلائمنا في خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تمالى (لاتَهُر بُوا الصّلاة وا نتُم سكارى !) فإنّه قد أجيب عنه في أصول الفقه ، ولا نّه _ في عقود، وبيوعه .. محجور عليه لحق نفسه ، كما حجر على الصبى والمجنون ، . وفي سواها . لمّا أدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد حجر على الصبى والمجنون ، . وفي سواها . لمّا أدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد

(۱) روامق الجامع الصغير بروايتين إحداما : (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظوعن المبتل حتى يبرأ وعن الصي حتى يكبر) عن احمدوأ بي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطها قال ابن حجر ورواماً بو داودوالنسائي واحمد والدارقطني والحاكم وابن خبان وابن خزيمة من طرق عن على رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري ساهمناوي على الجامع هو وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن على وعمر وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة تم قال وهذه طرقي يقوى بعضها بعضاوقد أطب النسائي في تخريجها تمقال لا يصحبنها شيء والموقوف أولى الصواب ساه مناوى على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظوهن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يستيقظوهن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظوهن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يستيقطوهن الصبي عن يحتلم وعن المجنون المجنون على عن أبي داود والترمذي

لرفع الأحكام التكليفية فعومل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استماله (۱) له تسبباني تلك المفاسد ، فيؤآخذ هالشرع بها و إن لم يقصدها ، كما و قعت مؤآخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤآخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب و إن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم. ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

المسالة السابعة

المندوب اذا اعتبرته اعتباراً أعم (٢) من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب ؛ لأنه إما مقدمة له ، أو تدكار به ؛ كان من جنس الواجب أو لا وفالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذى من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والنوب والمصلّى ، والسواك ، وأخذ الزينة ، وغير ذلك ، مع الصلاة ؛ وكتمجيل الافطار، وتأخير السحور ، وكف البسان عما لايعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا كان كدلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء . و يحتمل هذا المعنى قريراً ؛ ولكن ، أتقدم مغن (٣) عنه عول الله

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه بجر الى مفاسد كثيرة وان لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها والزانى ماشددت عليه العقوبة بالجلد والقتل الا لاها لات التي قد تسبب عن فعله وهو يعرف هذا التسبب وان لم يقدده من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتى - ف المسألة الثامنة من السبب - أن ايقاع المسبب بمنزله ايقاع السبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . (٧) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل ، فيجعله شاهلا لغير السان المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الاول من المسألة الثانية ، ويقول انه قالم يشد مندوب عن ذلك

ُ (٣) مَدَارُ الدليل فيها تقدم أن تركها جلة واحدة يجرح التارك لها . وأيضا فانه مؤثر في أوضاع الدين . فهل هذا وذاك يجرى هنا في المندوبات أنى لا كراهة في تركها وليست كالسن التي بني عليها القاعدة السابقة ؟ فاذا كان لا كراهة في تركها ، فكيف مجرح

سرنير فصل کينه

المدكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كالمندوب مع الواجب و وبعض الواجبات منه مايكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه مايكون وسيلة وخادماً للمقصود ، كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والأذان التعريف بالأوقات واظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة . فن حيث كان وسيلة . حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب ـ يكون وجو به بالجزء دون (۱۱) وجو به بالكل . وكذاك بعض الممنوعات منه مايكون مقصوداً . ومنه مايكون وسيلة له . كالواجب حرفا بحرف ـ فتأمل ذلك

المسالر الثامنة

ماحد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً ، ولا عَتْب، ولا ذمّ . وانما العنب والدمّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيقا أو موسماً (٢) _ لأمرين :

(أحدهما) أنّ حدّ الوقت إمّا أن يكون لمعنى قصده الشارع ،أو لغير معنى وباطلُ أن يكون لغنى . وذلك المعنى هو أن يوقع النمل فيه . فإذا وقع فيه فذلك متصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين ؟ فالموضع بحتاج الىفضل نظر في ذا تهوق دعوى أن ماتقدم يعني هنا

⁽١) أَى فَلا يَتَأَكُدُ الوجوبُ فيه تأكده في المقصود وينبني عليه أن اثم تركه والثوابُ على فعله لا يساوى الواجبِ المقصود

⁽٣) بني المسألة على مذهب الجهور في الموسع ، وهوأن هناك وقتاموسما لبمن المطلوبات لو أوقعها المسكلف في الموسمة لاأثم فيه. ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضا . والأقضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يعكون ايقاعه آخر الوقت تقصيرا موجبا فلمتاب

يتمنضى .. قطعاً .. موافقة الأمر فى ذلك الفعل الواقع فيه . فلوكان فيه عتب أو ذم ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، فى إيقاعه فى ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناء موافقا ، هذا خلف

(والثانى) أنه اوكان كذلك ، الزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب ، ليس من الوقت الممين ، لأنا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً في أجزائه إن كان موسَّعاً ، والعتب مع التخيير متنافيان ، فلا بد أن يكون خارجاً عنه ، وقد فرضناد جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال ، وظهور هذا المعنى غير محتاج الى دليل

فإن قيل: قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها وهو أصل قطعي و وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطاوباً بلابد . فالمقصر عنه معدود في المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب لاحق به في تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ج

ويدل على تحقيق هذا ماروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أنّه للله عنه الله عنه ، أنّه لله عنه والله (١) الله عنه الله النبي على الله الله الله الله أحب الينا من عفوه ، فان رضوانه لله حسنين ، وعفوه عن المقصرين .

وفى مذهب مالك مايدل على هذا أيضا: فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنة يصلى (٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح حقال - : «يصلى الرجل وحده فى أوّل الوقت ، أحب إلى من أن يصلى بعد الإسفار فى جماعة » فقد م - كما ترى -

⁽۱) رواه الترمذي بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطني بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله) (۲) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الاسفار وحينئذ يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجاعة التي هي سنة يعد من تركها مقصراً . فأولى أن يعد من تركها مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في ره ضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ، وجعله مفرطاً كمن صح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الناني ، مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمي جعله مترقباً (1) ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ، لأ نه غير مفرط . وإن مات قبل شعبان ففرط وعليه الأطعام - نحو قول اشافعية في الحج إنه على النراخي ؛ فإن مات قبل المذكور الأداء كان آثماً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معينة شرعا ، إما بالنص (٢) ، و إما بالاجتهاد (٣) ، ثم صار من قصّر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آثماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقد م فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخير ات لاينكر ، غير أن ما عبن له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شاملا له ، أم يقال ليس شاملا له ؟

والأول هوالجارى على مقتضى الدليل (١) فيكون قوله عليه السلام _ حين سئل عن أفضل الأعمال _ فقال : « الصلاة لأول وقتها » (٥) بريد به وقت الاختيار مطلقا

ويشير إليه أنه عليه السلام ـ حين علم الأعرابي الأوقات ـ صلى في

⁽۱) بللمسله مترتباً . أى أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة بين الحالتين . فلذاكان الحسكم مترددا بين الامرين .كما شرحه بقوله فان قضى الخ (۲)كما في الحديث السابق : أول الوقت الخ

⁽٣) كما في المسأئل التي تسبها لمالك والشافعي في الصلاة ، والصوم ، والحسج ، فأوقاتها معينة بالإجتهاد

⁽٤) أي المتقدم أول المالة

^{(ُ}هُ) ذَكُرَه فَىٰ التَّرْغَيبِ والترهيبِ عَن أَنَى داود والترَّسَدَى ، وقال : لا يُروى الا من حديث عبد الله بن عمر العمرى ، وليس بالقوى علد أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحدّ ذلك حداً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير و إنما نبَّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضروة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين» الحديث⁽¹⁾ فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرفي الشيطان. فإنما ينبغي أن بخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفرّطا ، ومقصّراً ، وآثما أيضا عند بعض الناس. وكذلك الواحيات الفورية.

وأما المقيّدة بوقت العمر ، فإنها لـَّا قيّد آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك عامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان ، فإن العاقبة مغيّبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدي ذلك المطلوب، فسلم يفعل مع سقوط، الأعدار ، عد " _ ولا بد " _ مفرطا ، وأنمه الشافعي لأن المبادرة هي المطاوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوَّل الوقت وآخره ؛ فإن آخره غير معلوم ،و إنما المعاوم منه ما في اليد الآن. فليست هذ المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضا فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أول الوقت الموسع مقصراً . و إلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما في الواجب المخير في حصال الكفارة ، فار للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها ، و إن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ع كما يقول بذاك في الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كمَّارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أي الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها نمنا، وأنفسها عند أهلها . ولا بخرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

⁽١) ذ كره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة الا البخاري

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . ووا أشبه ذلك من المطلقات التي ليس الشارع قصد في تعبين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطا ولا مقصرا ، وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصرا . بل المقصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه اليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه فسلم يصح ، وإن فرضنا صحّته فهو ممارض بالأصل القطعي وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار، وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة القول بأن الصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيها ماذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . و بالله التوفيق

المسالة التاسعة

الحقوق الواحبة على المكاف على ضربيز ــ كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآده ين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، و إصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك ــ:

أحدها حقوق محدودة شرعا ، والآخر حقرق غير محدودة

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لذمة المكالف، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ، كأنمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك النحديد والتقدر ، وإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسمط عنه إلا بدليل (١)

وأما غير المحدودة فلارمة له ، وهو مطلوب بها ۽ غير أنها لا نعرتب في ذمته لأمور:

الله أحدها ﴾ أنها لو ترتبت فى ذاته لكانت محدودة معاومة ، إذ المجهول لا يترتب فى الذامة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب داراً ، وبهذا استدالنا على عدم الترتب ، لأن هذا الحقوق مجهولة المقدار والتكاييف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتمذر الوقوع . وهو ممتنع سماً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسدّ الخلاّت، ودفع حاجات المحتاجين، و إغاثة الملهوفين، و إنقاذ الغرقي، والجهاد، والأمر بالمعروف ، والنهي عن عن المنكر. و يدخل تحته سائر فروض الكفايات

فاذا قالى الشّارع: « أطعمرا القانع وألممتر" » أو قال: أكسوا العارى ، أو « أنفقوافى سهيل الله » فمعنى ذاك طلب رفع الحاجه فى كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار. فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما بحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فاذا تعين جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ؛ فان أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليمه ؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف و رافع للحاجة التي من أحلها أمر ابتداء . والذي هو كاف يختلف عاختلاف الساعات والحالات فى ذلك المعين : فقد يكون فى الوقت غير مهرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط الوقت غير مهرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط

⁽١) كابرام الداش للمدين

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً •وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقلُّ مما كان مطلوباً به . فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً . فلا يكون معلوما إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النص. فاذا زال الوقت الحاضر، صار في الثاني مكامّاً بشيء آخر، لا بالاول، أو سقط(١١)عنه التكايف، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ـ مكاف بسدها . فاذا مضى وقت يسع سدها بمتدار معلوم مثلا ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمت ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكاف أيضا بسدها أو لا والثاني باطل ، إذ ليس هذا الثاني بأولى (٢) بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سد الخلة ، فيرتفع التَكايف والخلة باقية . هذا محال . فلابد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية : وهذا غير معقول في الشرع (والثالث) أن هذا يكون عينا أوكفاية . وعلى كل تقدير يلزم _ إذا لم يقم به أحد ـ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين، وهو باطل لا يعقل و إما في ذمم جميع الخلق مقسطا ، فكذلك ، للجهل بمقــدار ذلك القسط لـكل واحد . أو غير مقسط ، فيلزم فيا قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة الن درهم . وهو باطل كما تقدّم . ^(٣)

(والرابع) لو ترتب في دمنه لكان عبثا ، ولا عبث في التشريع . فانه

⁽۱)أى فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة ، والامر يغتلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المسكلف به رأسا ، وبين تغير المسكلف به قلة وكشرة ؟ (۲) لو قال ليس بأضعف سبية في التكليف من الاول لكان أوضع (۳) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمنة ينافى هــد المقصد ، إذ المقصود إزالة هــدا العارض ، (١) لاغرم قيمة العارض . فأذا كان الحكم بشعَل الذمنة مافياً لسبب الوجوب ، كال عبنا غير صحيح

لايقال إنَّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها ، إذ المفصود بها سدَّ الخلاَّت وهي تترتّب في الذمَّة

لأنا نقول نسلم أن المقصود ماذ كرت ، ولكن الحاجة التي تسد بازكاة غير متعينه (٢٠) على الجلة ألا ترى أنها تؤدي انفاقاً وان لم تظهر عين الحاجة المصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أوهبة ؛ فلا مرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيه بخ ف ما يحن فيه . فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إرالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكة من غيره ، بل بأى مال ارتفعت حصل المطاوب . فانال غير مطاوب انفسه فيها فاو ارتفع العارض بفيرشي السقط الوجوب والزكاة ونحوها لا بد من بذلها و إن كان محلها غير مضطر اليها في الرقت والملك عينت وغيرها لا بد من بذلها و إن كان محلها غير مضطر اليها في الرقت والملك عينت وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة ، يجرى حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لو كان الجهل مانها من الترتب في الذمة ، لكان مانها من أصل التكليف أيضاً ؛ لأن العلم بالمكلف به شرط في التكليف ، إذ التكليف ما بالمجهول تكليف بما لا يطاق . فأو قيل لأحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو الصح من لا تدريه و لا تميزه ، وما أشبه ذلك ، صادات لا تدرى كم هي ، أو انصح من لا تدريه و لا تميزه ، وما أشبه ذلك ، الكان تكليفا بما لا يطاق ؛ إذ لا يكن العلم بالمكاف به أبداً إلا بوحى ،

⁽١) أى الممارض الوقتي ولا فائدة تمود على ازالته من شغل ذمة الغير به (٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلا متمينا محدودة المتدار ولا زيادة فيها ولا

⁽۲) فيكون القسم الا ول وهو الو قاء مثلا معينا محدوده المعدار ود رياد مها والمكس نقض فكانت مقررا وان كانت الحاجة فيه نمير مثمينة ولا صاحبها معلوما وهنا بالمكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه نمير معلوم ولا ثابت فالمسكلف به هناك معلوم محدود المسكلف بسببه نمير معلوم والقسم الثاني بالمكس

و إذا علم بالوحى صار معلوماً لا مجهولا . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف فالجواب أنّ الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلّق بمعيّن عند الشارئ بكما لو قال : أعتن رقبة ا وهو بريد الرقبة الفلائية من غير بيان فهذا هوالمستنع . أما مالم يمعيّن عند الشارع بحسبالتكليف ، فالتكليف بحصحيح ، كا صح في النخيير بين الخصال في الكفّارة ، إذ ايس للشارع قصد في إحدى الخاصل دون ما بني . فكذلك هذا إنما مقصود الشارع سد الخلات على الجلة ، فالم ينعبّن خلة فلا طلب ، فاذا تعيّنت وقع الطلب هذا هو المراد ها مهم مكن للككلف مع نفي النعيين في مقدار ولا في غيره

وهناضرب الت آخذ بشبه من الطرقين الأو لين فليتمحس لأحدها ، هو محل اجتهاد ع كالنفقة على الأقارب والزوجات ولأجل مافيه من الشبه بالضر بين احتلف الناس فيه ع هل له ترتب في الذمة أم لا ، فإذا ترتب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأول لاحق بضرو يات الدين ع ولذلك محض بالتفدير والتعيين . والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتزيين ع ولذلك و كل الى أجتهاد المكلقين ، والثالث آخذ من الطرقين بسبب منين ع ملا بد فيه من النظر في كل وافعة على التعيين والله أعلم

سهتر فصل كوس

وربما انصبط الضربان الأوّلان بطلب العين (1) والكفاية ، فإنّ حاصل الاول أنه طلبُ مقدّر على كلّ عين من أعيان المكلّفين. وحاصل

(١) (فائدة) السنة أيضا قد تكوزكفاية كما مثلوه بنشميت الماطس وبالاضحية في حتى أهل البيت الواحد كما في المنهاج الثانى إقامة الأود العارض فى الدين وأهله إلا أن هذا الثانى قد (1) يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عبن ، ولكنه لا يصبر طلباً متحتم فيالله إلا عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحتم فهو مندوب . وفروس الكفايات مندوبات على الأعيان . فتأمل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فآخذ شبها من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا فى تفاصيله حسماذ كرد الفتهاء والله أعلم

المسأك العاشرة

يصح أن يقع (٢) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا بحكم عليه بأنه واحد من الحسة الذكورة ؛ هكذا على الجلة (٣) ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها) (٤) ماتقدم من أن الاحكام الحسة انماتتعلق بأفعال المكلفين

(١) أى قد يكون مخيرا بالجزء كالصاعات المختلفة التى لها أثرها في اقامة المعران وقد يكون مغدوب بالجزء كالمعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها بما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني الحا يكون واجبا كفاية اذا نظر اليه كليا في الفالب وقد يكون متحتما جزئيا كالمعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة المعدل جزئيا أيضا طلبا حما الا أن قوله وفروض الكفايات مندونة على الأعيان ليس كليا بن قد تكون مندوبةوقد تكون عنيرافيها كما سبق في فصله وكما أشرنا اليه في هذه الجملة * وملخصه ان فرض الكفاية قد بكون عنيرافيها كما سبق في فصله وكما أشرنا اليه في هذه الجملة * وملخصه ان فرض الكفاية قد بكون عنيرافيها بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضا نادرا ويبق بعد هذا أنه يقتضي أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه الواب المندوب فاذا ترك الكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيرا فتأمل هذا الموضم حيدا

(٧) كما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم في فعلها وشبسه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرامــوليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأسا

(3) الدليل قاصر على خصوص من النوع الثانى، ن انواع ، واضع ، رتبة النفو المذكورة . (3) الدليل قاصر على خصوص من النوع النامل الاول ، ايضح ان كون دليلا على في النصل الثانى ولا يدل على الباق وسيأتى في النصل الاولى ، الدليان عند تمارضها الم البعض الباق من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليان عند تمارضها الم البعض الباق من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليان عند تمارضها الم

مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . واذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به ، فهو معنى العنو المتكلم فيه ؛ أى لامؤاخدة به (والثانى) (۱) ماجاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن أشياء عن النبى ترابي المتحدد المرابية الله قال «إن الله فرض فرائض فلاتضيموها(۲) ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن سيان فلا تبحثوا عنها » (۲) وفال ابن عباس : مارأيت قوما خيراً من أصحاب معد ترابي ماسألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ترابي كلها فى القرآن (يسألونك عن الحيض) ، (يسألونك عن الشهر الحرام) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعنى أن هذا كان الغالب (۳) عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم (١) فية ول عفو . وقيل له ما تقول فى أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعنى لا تؤخذ منهم زكاة (٥) . وقال عبيد ابن عبر : أحل الله حلالا وحرم حراما ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والثالث (٦) مايُدل على هذا المعنى في الجلة كقوله تعالى : (عفا الله عنك الله عنك

⁽١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مرأتب العنو الآتية في النصل الثاني

⁽۲)رواء الدارقطني

⁽٣) تيده لما سياتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حدافة عن أبيه

⁽٤) أى فيه شهة الحرمة ولم برد فيه تحريم بل سكت عنه

⁽ه) ان كان متنادأته لا تؤخَّذ منهم زكاة بمقتفى النص فليس بما نحن فيه ولا محل لذكره. وأن كان ممناء أنه بماسكت عنه فلا تؤخَّذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ــ وقد يقال انه برجم الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولا

⁽٦) هــذا الدليل خاص ببعض النوع الثانى كما فى حــديث (أكلّ عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم مجيء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مم مقتضى الدليل الممارض وإن قوى ممارضه

لم أَذِ نْتَ لَهُم)(١) الآية فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدمالنص. وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسما بسطه الأصوليُّون؛ ومنه قوله تعالى : (لولا كتاب منالله سَبَـق لمسَّـكُم فيما أَخَذَتُم عَذَابُ عظيم) وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيا لم ينزل فيه حكم ، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها معفوًّ عنها ، وقد قال مَرْاتِيَّةِ : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما ، من سأل عن شيء لم بحرم عليهم شحرم عليهم من أجل مسألته » . وقال : « ذَرُوني ما تركتكم فإنما هلك مَن قَبْلُكُم بكثرة سؤالم، واختلافهم على أنبيائهم ؛ مانهيتكم عنه فانتهوا ؛ وما أمرتكم به دأتوا منه مااستطعتم » وقرأ عليه السلام قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكلّ عام ؟ فأعرَ ض ؛ مُمقال : يارسول الله أكلّ عام ﴿ فأعرَض ؛ مُم قال : يارسول الله أكل عام ؛ فقال رسول الله مُثَلِيِّةٍ « والذي نفسي بيده لو قلتُهَا لوجَبت ؛ ولو وجَبت ما قتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، فذروني ماتركتكم » ثم ذكر معني (٢) ماتقدم وفي مثل هذا نزلت: (ياأمها الذين آمنوا لا تَسألوا عن أشياءَ إنْ تُبِدَ لَكُمْ تَسُوُّكُمْ) الآية . ثم قال : (عنا اللهُ عنها) أي عن تلك الانسياء فهي إذاً عَمَوْ . وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونحي عن كثرة السؤال (وقام يوما وهو يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظاما ثم قال : كمن أحبّ أن يَسأل عن شيء فليسأل عنه ، فوالله لانسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به مادمت في مقامي هذا) قال أنس . فأكثر الناس من البُكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله علي أن يقول : سلُونى فقام (١) مسط الدليل بقية الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العدو

⁽١)محـط الدليل بقيــةالآية كانه اذن قبل ان يتبين الدين صدفوا فهو من عل العد المصدرة به الآية

⁽٧)أى من قوله فانما هلك الخ

عبدالله الله بن حد افة السّهى ، فقال : من أبى ؟ قال : أبوك حد افة . فلما أكثر أن يقول : سلونى برك عمر بن الخطاب على كبتيه ، فقال : يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، و بالاسلام ديناً ؛ و بمحمد نبيا ؛ قال : فسكت رسول الله عرفي حين قال عرفك ، فنزلت الآية ، وقال أولا « والذى نفسى بيد. لقد عرفت على الجنة والنار آنفا في عرض هذا الحائط وأنا أصلى ؛ فر أر كاليوم فى الخير والشر ، وظاهر من هذا المساق أن قوله (سلونى) في معرض النضب تنكيل بهم في السؤال حتى ير واعاقبة السؤال (1) ولا جل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تُبدك م نسؤكم) وقد ظهر من هذه الجلة (٢) ما يعنى عنه ؛ وهو منهى عن السؤال عنه ، في كون الحج لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للمام الحاضر تقتضيه (٣) أيضاً فلما الحنال الآخر مراد ، فهو مما يُسنى عنه ، ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُسنى عنه ، ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شد دوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح أى بقرة شاؤا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يَنْعَلُون) فهذا كله واضح فى أن مِن أضال المكافين ما لا يحسن . السؤال عنه وعن حكه ، ويانم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ؛ فقد ثبت أن مرتبة السؤال عنه وعن حكه ، ويانم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ؛ فقد ثبت أن مرتبة السؤال عنه وعن حكه ، ويانم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ؛ فقد ثبت أن مرتبة السؤال عنه وعن حكه ، ويانم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ؛ فقد ثبت أن مرتبة المفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الحسة

سنتمرز فصل هجيمه

﴿ ويظهر هذا المعنى فى مواضع من الشريمة ﴾

منها مايكون متَّفقاً عليه .

ومنها مایختلف فید. فنها الجطأ والنسیان فإنه متفق علی عدم المؤاتخذة (۱) الن منها تزول محرم ملم عمر ما یکرمونه ویسیتهم کالتمرش الفسیحة وزیادة التکالید (۲) و می من قوله وقد کان النی علیه السلام یکرمکشرة السؤال الی حما (۳) لان المانن بتحقق في فرد واحد ممایطاني علیه

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطى ، فهو مما عفى عنه . وسوا على عنه أو مخطى ، فهو مما على عنه . وسوا علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخايراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له فى الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهى ؛ فن شرط المؤآخذة به ذكر الأمر؛ والنهى والقدرة على الامتثال ؛ وذلك في المخطىء ، والناسى والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل. وقد جاء في القرآن: (عفا الله عنك لِم أَذنتَ لهم .)وقال :(لولا كتاب من الله سَبَق) الآية .

ومنها الا كرادكان بما يتفق عليه ؛ أو بما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو ؛ كان الأمر (١) والنهى باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك المنا فعل لاحرج عليه فيه .

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ، لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبة فيازمها العفو عن نقيض المطلوب ، فأكل الميتة اذا قلنا بايجابه فلا بدأن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه و إلا لزم اجتاع النقيضين فى التكليف يهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

⁽١) أي على القولين في ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح و إنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم . لافرق بينهما في لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لابد من بلوغ الدنيل اليه وعلمه به . وحينتذ تحصل المؤآخذة به و إلا لزم تكايف ما لايطاق ومنها الترجيح (١) بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجع بينهما ، لابد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ؛ لائه الممكن فى التكليف بهما ؛ والا لزم تكايف مالا يطاق وهو مر فوع شرعاً

ومنها ما سكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتا عنـه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثـلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

حﷺ فصل ﷺ۔

﴿ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوحه ﴾

(أحدها)أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الحسة وهو المطاوب. وان لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

⁽١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين بما لم يمكن ايجادها معاكأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدما على الآخر فهذا التزجيح ايطنا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة مَّا . لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخسة

(والثانى) إن هدذا الزائد إما أن يكون حكم شرعياً أو لا فإن لم يكن حكما شرعياً فلا اعتبار به * والذى يدل على انه ليس حكما شرعياً إنه مسمى بالمفو . والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكاف حكم المخافة لأمر أو نهى . وذلك يستازم كون المدكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر لمتضاد الأحكام * وأيضاً فان العفو انما هو حكم أخروى لادنيوى • وكلامنا فى الأحكام المتوجهة فى الدنيا • وأما إن كان العفو حكما شرعيا فإما من خطاب التكليف محصورة (١)فى الجسة • التكليف أو من خطاب الوضع عصورة أيضاً فى الجسة التي ذكرها الأصوليون _ وهذا وليس منها في كان لغواً

(والثالث) إن هـذا الزائد إن كان راجما إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال هل يصح أن يخلو بهض الوقاع عن حكم الله أم لا فالمسألة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل و والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه و وأيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول و إن لم تكن راجمة إلى تلك المسألة فليست يمفهومة و وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العفو لادليل فيه و فالأدلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجع بينها ولأن العفو أخروى فير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجع بينها ولأن العفو أخروى وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت فني زمانه عليه السلام لافي غيره و ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً نحت الحسة و فإن العفو فيها واجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز واجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز يمنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك

⁽١) مو محل النزاع فلا يصع أن يكون دليلاعلى الغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهى مع رفع آثارها لمعارض • فارتنع الحـكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخسة وفي هذا المجال ابحاث اخر

سهر فصل السي

وللنظر في ضوا بط ما يدخل تحت العفو ان قيل به نظر _ فإن الاقتصار به على على النصوص نزغة ظاهرية ، والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع ، والاقتصار فيه على بهض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول ، فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله ، والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع

أحدها. الوقوف مع مقتضى الدليل الممارض قصد نحود (١) و إن قوى معارضه والثانى _ الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل والثالث _ العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً * فأما الأول فيدخل نحته العمل بالعزيمة و إن توجه حكم الرخصة ظاهراً ان العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجلة . وكذلك العمل بالرخصة . و إن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كا أن العزيمة راجمة إلى أصل التكليف و وكلاها أصل كلى فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مامثله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكل ترجح جانب أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك الرجوع . لأن بذلك المكل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا (٢) فنيه ان سافر في ومضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

⁽١) الواوللمال وأن زائسة

۲۱) أى الوقوف مع دليل معاوض يقوى وان كان نفس الدليل غير علمي لانه مجرد ظن غير مبق على شيء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل. وان كان أصله (١) غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير .سكر • وقاتل المسلم ظاناً انه كافر • وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له • والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر • وأشباه ذلك • ومثله المجتهد المخطى، في اجتهاده . وقد خرَّج أبوداود عن ابن مسمود رضي الله عنــه انه جاء يوم الجمة والنبي رَفِّيَّة بخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآد النبي عَرَاتِيْ فقار تعالى ياعبدالله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان "قصِد غيرُه مسارعة إلى امتنال أوامره . وسمع عبدالله بن رواحة وهو بالطريق رسـول الله عَلَيْتُهُ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي عَلَيْتُهُ فقال « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي عَلِيَّ زادك الله طاعة » وظاهر هـذ، القصة أنه لم يقصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله واللك. سأله النبي عَلِيلًا حين رآه جالساً في غير موضع جاوس وقد قال عابه السلام « لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فادركهـم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لانصلي حتى نأ تيها وقال بعضهم بل نصلي ولم برد منا ذلك فذكر ذلك النبي. مَالِلَهِ فَلَمْ يُعَنِّفُ وَاحِدةً من الطائفتين » ويدخل ههنا كل قضاء قصى به الفاضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه مالم يكن قدأ خطأ نصاً أو إجماعا أو بعض القواطع *وكذلك الترجيح بين الدليلينفانه وقوف مع أحدها و إممال للآخر. فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو في الظاهر دليل يعتبدمثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أوغير صحيح فانه وقوف معظاهردليل قلنا الوقوف مع مقتضي الدليــل المهارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهى أو تغيير عمل على وفقه فلا عتب (١) الذي بني عليه الغطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للمفو فيه و إنما قيل و إن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل(١) من النوع الذي يليه على أنر هذا فانه ترك لدليل وهنا(٢)وان كان أعمالًا لدليل أيضاً فأعمالهمن حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الامركاعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . * وأما النوع الثاني وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصدأو عن قصد لكن بالتأويل. فمنه الرجل يعمل عملا على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحربمه أو كراهيته أو يتركه ممتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالاسلام لايعلم ان الخرمحر، ق فيشربها أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجهدين ، وقد روى عنمالك انه كان لايرى تخليل أصابِم الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي عَنْ كَانَ يَخْلُلُ) فَرَجِعُ آلَى القولَ بِهُ) . وَكَمَا اتَّفَقَ لأَ بِي يُوسَفَ مِع مَالكُ فِي الْمُد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المحالفة (٣٠ خطأ أونسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فان صح فذلك و إلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان في انه من غيير قصد وان وجد القصد الاكراه المضمن في الحديث. وأبين

⁽۱) لمل الاصل حكفا بل ولا من النوع الذي الح أي أنه اذا كان المعارض ضميناً لا يكون أينا من النوع الثاني لا أن الثاني ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصدا بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدده اعمال لدليل ضميف معارضه فلا هو من الاول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد او بقصد لكن بتأويل والحاصل انه لما كان أعمال المعارض بضعيف كان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخلة حتى يكون من مواضم العفو

⁽٢) يشبه أن يكون منا سنط والاصل (وهذا)

أي يَخْرَجُ عَن مَتَنفى الدليل خطأ بألا ينهم الدليل مثلاعلى وجهه أو نسيانا للدليل أما خطأ المجتهد المدود سابقا في النوع الأول نقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في النسك به أنشعته بأزاء دليل آغر مثلا فينا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاجتباد به فتلبه لتقرق بين النوعين في جيم الائمئة فيهيا

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت فانه ثبت في الشرع اقالتهم (١) في الزلات وان لايعاملوا بسببها معاملة غيرهم وجاء في الحديث « أقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم » وفي حديث اخر «بجافوا عن عقوبة ذوى المروءةوالصلاح (٢)» وروى العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عرو بن حزم فانه قضى به في رجل مرن آل عر بن الخطاب جرجلا وضر به فأرسله وقال أنت من ذوى الهيآت .وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبدالله بن عر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سسلام البربرى الى ابن حزم فأتاني فقال جرحته قلت نعم وقال سمعت خالتى عرة تقول قالت عائشة قال رسول الله يَوْلِيَّةٍ « أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه *وهذا أيضامن شئون رب العزة سبحانه الهيئات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه *وهذا أيضامن شئون رب العزة سبحانه فانه قال (و يجزى الذين أحسنوا بالحسني الذين يجتنبون كبا .ثر الاثم والذواحش فانه قال (و يجزى الذين أحسنوا بالحسني الذين يجتنبون كبا .ثر الاثم والذواحش لا اللهم) الآية لكنها (٣) أحكام اخروية . وكلامنا في الاحكام الدنيوية *ويقرب

(۱) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العنو الذي فيه الكلام وهوأنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا أم وفيه المنفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة وبعد فقي المصابيت عن عائشة قال عليه العملاة والسلام (اقيلوا ذوى الهيأت عثراتهم الا المدود) وقال العزيزى في شرح الجامم الصغيرانها الزلات التي لاحد فيها مم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامم اخرجه احمد في مسنده والبخارى في الادب أو داوده منذه والبخارى الحائم اخرجه المحد في منتهى العبحة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من المديد

(٣) والعنو بالمنى الذى نقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عله خيا سبق آنها بحصول المنفرة وهى حكم اخروى بالقصل الاول وال كان قد يتبعها عدم الحدنى مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشىء فيها دنيويا كغطأ الاجتهاد مثلا فان عفوه أخروى صرف

من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات • فان الدليل يقوم هنالك مفيداً الظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخر (١) صاحبهما في حكم العفو.وقد يعدهذا الجبال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ^(٢) . ومثال مخالفته بالتأويل مع المرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله نمالي (ليس على الذين آمنوا وعمام ا الصالحات 'جناح فما تطعيمُوا) الآية ، عن قُدَامة بن مظعون حسين قال لعمر بن الخطاب ان كنتُ شربتها فليس لك ان تجلدنى قال عمر ولمَ قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات ُجناحٌ فماطَ موا) الآية. فقال عمر انك أخطأت التأويل بِإِقَدَاهِ قَمْ اذَا اتقيت اجتنبت ماحرم إلله . قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ماكان من شر به لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف مناستحلما (٣) كما في حديث على رضي الله عنه . ولم يأت في حديث قُدَامة انه حد . ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فما تركت * قال في مختصر ماليس في المختصر لوطال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا مامضي اذاتاً ولنا في ترك الصلاة دوام مامهما من الدم وقيل في المستحاضة اذا نُركت بعد أيام أَقُر اثها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

⁽١) وهل هذا لا يسقط الاثم أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشهه قفاذ الستقلت الشبهة باسقاط العد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا

⁽۲) لانه الفرب الثانى من اللوع الثانى ألا أنه يقال عليه كيف يعد خروجا عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤا الحدود بالشبهات) فهولم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو أعمال للدليل المخصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشدل هذا الموضع فلانسلم ال درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسيمه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا يقصد بالتأويل

فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفى سماع أ بى زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام واستحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجملوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم (1) قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل و لانه متأول و واسقاط الكفارة هو (٢) معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل عاهو مسكوت عن حكمه ففيه نظر و فان خلوا بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه و فاما على القول بصحة الخاو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث (وما سكت عنه فهوعفو » وأشباهه ما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس مَّمَ مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الادلة الشرعية فلا ذازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتنى المسكوت عنه اذاً . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستنصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن عمال أخذت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت عن جمارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام » فالاول كما في قوله تمالى (وطعام الذين قولوا الكتاب حل لكم) فان هذا العموم يتناول بظاهره ماذ بحدوا الأعياد م وكنائسهم . واذا نظر الى المنى اشكل لان ف ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الإسلام . فكان النظرها بالله فقال كُله اللهوم المنابعة اللهوم المنالة فقال كله المسلام . فكان النظرها بالسالة فقال كله المنابعة المن

⁽۱) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مفي فيمن سافر أقل من أربعة بردسيث كان من الاول الواقف مع مقتفي الدليسل المعارض بقوى وبين هذا الحارج عن الدليل متأولا _ فالفرق غير ظاهر

 ⁽٧) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيشاً وكانه باذر على ماسبق له انفا من ان الكلام ف الاحكام الديويةوقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألةوامثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والمففرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائعهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمدومها وان وجد هذا انداص المنافى . وغلم الله مقتضاه ودخوله تحت عمدوم اللفظ ومع ذلك فاحل ماليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وج المنافاة . والى نحو هذا يثير قوله عليه السلام » (وعفا عن أشياء رحة بكم لاع فسيان فلا تبحثوا عنها » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال (أحجنا هذالعامنا أو للأبد) لان اعنار اللفظ يعطى انه للابد فكرد عليه السلام سؤاله و بين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين في المسلمين أجرما » الخ يشير الى «ذا المهنى • فان السؤال عما لم بحرم ثم يحرم لأجل المسألة انماياً تى في الغالب من جهة إبداء وجه (۱) فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلا برجع اليه في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم فلك الأصل • ونحو حديث « ذكر وني (۲) ماتركتكم» وأشباه ذلك

والثانى كما فى الاشياء التى كانت فى أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد فلك بتدريج كالخر ، فاتها كانت معتادة الاستعال فى الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ، ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخر ولهليسر) فبين مافيها من المنافع والمضار وان الا فرار فيها أكبر من المنافع ، وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم ، لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أربت على المصلحة فالحكم للمفسدة ، والمفاسد منوعة (ا فبان وجه المنع فيهما غدير إنه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لم بمجارى العادات ، ودخل لم تحت العنو الى أن نزل مافي سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فينشذ لم تحت العنو الى أن نزل مافي سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فينشذ

⁽١) أى فهو يسكت عنه أى يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته

⁽٢) فلا يستنصوا فيترتب على ذلك تنصيل لا يكول فيه مصلحتكم

⁽٣) وقدا قال بعضهم ان ألتحريم بدأمن هذه الآية لآءه ذكر ما يقتفى الحرمة لكن لما لم يُدَرُّ تُمَسَّكُوا بالا من يمتتفى العادة فركان منوا

استقر جكم التحريم • وارتفع العفو • وقــد دل على ذاك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات ُحنَاحُ فما طعموا) الآية . فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية • فرفع الجناح هو معني (١) العفو • ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الأسلام • وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيه والنمرقبل بدو صلاحه وواشباه ذلك كانها كانت وسكوتًا عنها • وما سكت عنه فهو في معنى العفو • والنسخ بعدذلك لابرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الىالآن علىحكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثي بالنسبة الى الميراث وغبره • وماأشبه ذلك ممانيه عليه العلماء • والشائك كما فيالنكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الاماغيروا فقدكا وا يفعلون ذلك قمل الاسلام • فيفرقون بينالنكاح والسفاح • ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعا • ويمسحون الحجر الاسود • ويسعون بين الصفا والمروة • ويلبون ويقفون بعرفات . ويأتون مزدلفة . ويرمون الجار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها ٠ وينتساون من الجنابة ٠ ويغسلون موتاهمويكفنونهم ويصلون عليهم٠ ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مماكان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم • فـكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ماأحكم ، وانتسخ ماخالفه فدخل ما كان ق ل (٢) ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الاعمال المتقدمة . وقد نسخ منها مانسخ وأبق منها ماأبق على المعهود الاول • فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريمة وانضبطت والحدلله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته ١ الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا • واذا قيل حكم فهل برجعالي خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . ولكن لما لم يكن مما

⁽٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ماقلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخروى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

⁽١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبني عليه حكم على لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق الصواب الماد الهاوية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجيع لكن اذا قام به بد ضهم سقط عن الباقين . وما قلوه صحيح من جهة كلى (۱) الطلب واما من جهة جزئيه ففيه تفصيل وينقسم أقساما . و ريماتشعب تشعباً طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كين كان ولكن على من فيه اهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما والدليل على ذلك امور احدها النصوص الداه على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينه أو اكافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة الآية و فوردالتحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن (٢) منكم أوق يدعون ألى الخير و يأمرون بالمروف) الآية وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلتَقَر طائفة منهم) الآية الى آخرها و وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها فيا الجميع به والثاني ماثبت و القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة (۱) الكبرى أو الصغرى و فأد با أيما تتمين على من فيه

(۱) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا المما يتوجه على بعض المكانين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكانين بل يخس المتأهلين فقط هذا وراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غيرالخلاف بين الاصولين في أنه و توجه على الكلى الافرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو و مقابله لان خلافهم يجرى هنا أيضا بعد تسليم وسألته هنا مخفيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادي أو المجموعي

(٢) هذه الآيات لا تدلّ على أن الطلب متوجه الى البعش بل المانع أن يقول المنى يجب علي كم جيما أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيا الى الحير الخ مثلا ومنى توجه الطلب على الجيم ان ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتعقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتندة لا تصيب الذين ظلموا) الخ

(٣) على رأيه يكون الآثم الآن حيث لاخلافة قائمة على من كان فيه الا وصاف المتمبرة للخلافة لا غيروليست الا ثمة يا تممة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتمين الذي يقوله ثبيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب (۱) بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بهاوالعناء فيها . وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية انما يتعين (۲) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية و اذ لا يصح ان يطلب بها من لا يبدى و فيها ولا يعيد و فانه من باب تكايف مالا يطاق بالنسبة الى المكاف، ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحه المجتلمة أو المفسدة المستدفعة . وكلاها باطل شرعا

والثالث ما وقع من فاوى (٣) العلماء ، وماوقع ايضا فى الشريعة من هذا المعنى و فن خلك ماروى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لا بى ذر (١٠): «يا أباذر الى أراك مَم وي عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقع النين ولا تولين مال يتم المحلا الامرين من فروض الكفاية ، ومع ذلك فقد نهاه عنها . فلو فرض إهال الناس لهما لم يصح (٥) أن يقال بدخول أبى ذرف حرج الاهمال ، ولا من كان مثله . وفي الحديث: « لا تسأل الامارة (١٦) » وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب ونهى أبو بكر رضى الله عنه ومض الناس عن الامارة ، فلمامات رسول الله على المها واعتذر له في الرجل فقال: نهية في عن الامارة نموليت؛ فقال له : وأنا الآن أنهاك عنها ، واعتذر له في الرجل فقال : نهية في عن الامارة نموليت؛ فقال له : وأنا الآن أنهاك عنها ، واعتذر له

(۱) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع (۲) لسنا في فرض العين فهدا مسلم أنه انما يتمين على هؤلاء ولكن علينا جميبا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطنب المتوجه اليه فذلك طلب عين اذا لم يوحد متأهل خلافه فان وجد كان الطلب لا يزال كفائيا كنر ممن لم يتاهل وبكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ايةوم عها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تمين لها أن يفوم بها

(٣) هَا فِنَاوِى الْعَلَمَاءُ تَمْتُمُ دَلِيلًا فِي مَثْلُ هَذَاوِهُواْ صَلَّ كَدِيدٍ فِي الدِّينَ يَدِقِ عَلَيهُ كَا قَلْنَاأُ حَكَامٍ تَشْمَلُ الْأَمَّةُ أُولًا تَشْمِلُهَا ؟ ﴿ ٤) رَوَاءُ مَسْلُمُ وَأَبُو دَاوِدٍ وَغَيْرِهُمَا عَنَ أَبِي ذَرِ

⁽ه) وهذا صريح فيها قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهل لم تأثم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا المجلافة ولم يتوسدهاكان هو الآثم فقط وهل بنال الحلافة بغير الاثمة التي تسهد اليه بها ؟ فاذا لم تسمّعه الامة وتبايعه كانت آئمة قطماً

ورا م رسمة المعاد وسيسات من مسائلة وكات اليها . وأن أعطيتها عن غير مسائلة الله عن غير مسائلة المنت عليها) قال في المشكاة : منفق عليه

الموافقات ج ١ ــ م ــ ١٢

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدآ ، وروى أن تميا الدارى استأذن عرب الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص ، فنعه من ذلك ، وعو من مطاوبات الكفاية مأعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رنيى الله عنه وروى نحوه عن على ابن الى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المنهية مجرى العلماء في تقرير كذير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرض هو ؟ فقال : اما على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الناض العينى • وقال أيضاً : أما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب ، والاخد في العناية بالعلم على قدرالنية فيه • فقسم كا ترى فجعل مَن فيه قبولية للامامة ممايتمين عليه • ومن لا ، جعله مندو با اليه . وفي ذلك بيان انه ليس على كل الناس (١١) . وقال سحنون : من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتُكن منكم أمّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به ١٤ أو لا يعرف المعروف كيف يأمر به ١٤ أو لا يعرف المعروف كيف ينهى عنه ١٤

وبالجله فالامر في هذا المعنى واضح . وباق البحث في المسألة موكول الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجيع على وجه (٢) من التجوز ، لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطاو بون بسد ها على الجلة • فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلالها • والباقون _وان لم يقدروا عليها _قادرون

⁽۱) اى القيام به فعسلا وهذا لا نزاع فيه لائن طبيعة فرض الكفاية انسه يقوم به أحد المتأهلين له

⁽۲) هذا مع قوله سابقا فلو فرض اهال الخ يقتضى أنه ليس وجوبا حقيقيا بحيث يأمم الجميع بالترك لآن هذا معنى التجوز الذي يقوله يعنى وأنه ليس واجبا بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبق للمخالفة وجه. وال كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأمم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا ائم الكل صع الكلام ، أمكن يخالف ما تقدم ويجمل البعث كله والمسألة جميعها غير منتجة محرة والدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي صلب العلم ولا من ملعه

على اقامة القادرين • فن كان قادراً على الولاية فهو مطاوب باقامتها • ومن لا يقدر عليها مطاوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها • فالقادر اذاً مطاوب بإقامة الفرض وغير القادر مطاوب بتقديم ذلك القادر • إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة بمن باب مالا يتم الواجب إلا به • وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر

سمتر فصل کے۔

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجلة ليظهر وجهها وتتبين صحنها بحول الله وذلك ان الله عز وجل خاق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لافي الدنيا ولا في الآخرة و ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) و ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية ، تارة بالالهام كا يلهم الطغل التقام الثدى ومصه ، وتارة بالتعليم و فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجيع مايستجلب به المصالح، وكافة ماتدراً به المفاسد، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الالهامية ، لان ذلك كالاصل القيام بتفاصيل المصالح من ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية _ وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحدمن الخلق مافطر عليه عليه . وما أيلم لهمن تفاصيل الأحوال والاعمال لا وقد غيم على ظاهره مافطرعليه عن لم يهيا تلك التهيئة وفلا يأتي زمان التعقل الا وقد غيم على ظاهره مافطرعليه في أوليته ، فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر التصنع ببعض المهن المحتاج اليها، وآخر الصراع والنطاح والى سائر الإمور ،

هذا وان كان كل واحدقد غرز فيه التصرف الكلى، فلا بدفى غالب العادة من غلبة البعض عليه و فيرد التكليف عليه معلماً ووباً في حالته التي هو عليها وفعند ذلك ينتهض العللب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات عاهو ناهض فيه ، و يتعين على الناظر بن فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

و يراعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرز كل واحد فيا غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ثم يخلى بينهم و بن أهلها عفيعاملونهم بما يليس بهم ليكونوا من أهلها عاذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية ، فعندذلك يحصل الانتفاع ، وتطهر متياحة تلك التربية

فافدا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراله ، وجودة فهم ، ووفور - منظما المسمع - وان كان مشاركا في غير ذلك من الاوصاف - ميل به نعم دلك القصد ، وهدا واجب على الناظر فيه من حيث الجلة . مراعاة لما يرجى فيه من الفيام بمصلحة التعليم ؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم ، ولا بد أن بمال منها الى بعض فيؤخذبه ، ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربّاني و العلماء ؛ فاذا دخل في ذلك البعض فحال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وماأحب ، وخص بأهله ؛ فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ماقدر له ، من غيره أو طلب به فعل لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن ، وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل لمواعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن ، وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه مافعل فيا قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى

كالوبدأ بعلم العربية مثلا _ فانه الأحق بالتقديم _ فانه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب يحسب مايليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن فنهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، نم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرافة أو النقابةأو الجندية أو الهداية أو الامامةأ و غيرذلك مما يليق به ، وما خابر له فيمه نجابة ونهوض . و بذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم .. لانه سير أولا في طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج اليها في الجلة . وان كان به قوة زاد في السير الى أن يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي يندر من يصل اليها ، كالاجتهاد في الشريمة والامارة . فبذلك نستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى ان الترقى في طلب الكفايه ليس على ترتيب واحد، ولا هوعلى الكافة باطلاق ، ولا على البعض بإطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هدا التفصيل، و يوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود ، والله أعلم وأحكم

المسالع الثانية عشرة

مأصله (۱) الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكر على أصل الاباحة بالنقض أولا ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا، واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا، فهذه أقسام (۲) ثلاثة.

﴿ أحدها ﴾ أن يضه طر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

(١) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيم والشراء والنكاح والكنه اضطراليه الشخص أو احتاج اليه حاجة بلحقه يسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة ، اقمة بالغمل أومتوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضرورى أو حاجى أولا يعتبر الطارى، ويقى لاحرج في استمهاله ؟ وقد مثل الفهرورى في المسألة الحامسة عشرة أمن كتاب الادلة بالبيم والشراء الذي لابسلم غالبامن لقاء المنكر أو إملابسته إبسببه. وسيمثل أهنا لما في ترقة الحرج بمخالطة الناس

ر.) وهي ما اذا أصطر اليه، وما اذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحدمنها.وسيذكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأ وجه . منها أن ذلك المبائ فد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الاباحة ، واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله فى العلرف الآخر أو أقوى منه ، وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا ان يكون طرف الواجب أقوى ذلا بدمن الرجوع اليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارى ، والتانى كه أن محال الاضطرار مغتفرة فى الشرع . أعنى ان إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المناسد مغتفر فى جنب المصلح المجتلبة ، كما المنتقرت مغاسد أكل الميتة والدم ولم الخنزير واشباه ذلك فى جنب الضرورة لا حياء النفس المصطرة. وكذلك النطق بكامة الكفر أو الكذب حفظاً لا حياء النفس المصلحة الضرورية

﴿ والثالث بُ انا لو اعتبرنا الموارض ولم ننتفرها لأدى ذلك الى رفع الاباحة (١) رأساً . وذلك غير صحيح كا سيأتى في كتاب المقاصد من أن المكل اذا عادعلى الأصل بالمقض سقط اعتباره و واعتبار العوارض هنا انما هي من ذلك الباب ، فإن البيع والشراء حلال في الأصل ؛ فإذا اضطر اليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستعياع الشرائط ، وإذا اعتبرت ادى الى ارتفاع مااضطر اليه ، وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل ، فما نحن فيه مشاه

والقسم الثاني أن لايضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع الى أصل الاباحة وترك اعتبار الطوارى، ؛ اذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتى لابن العربي في دخول الحمام ، وكما اذا كثرت المناكر في الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، واباحة العرايا ،

⁽١) الاباحة هنا يمني الاذن كما هو ظاهر

وبهيع ماذكره الناس في عوارض النكاح (۱) موعوارض مخالطة الناس ، وما أشبه ذلك. وهو كثير ، هذا وان ظهرببادي الرأى (۱۲) الخلاف همنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض ، فهؤلاء انما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه بما هو معتاد في التكاليف ، والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع ، والا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم النابي من قسمي الاحكام ، واما انهم علوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فرأوا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان والكرث مع الأمكان وان لم يطرق في طريق عارض ، فما ظنك به اذا طرق العارض والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص، وربما اعترضت (۳) في طريق المباح عوارض يقضى مجوعها برجحان اعتبارها ، ولا ن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح ، وان الحرج فيها اعظم منه في تركه وهذا أيضا مجال اجتهاد ، الا انه يقال : هل يدازى الحرج اللاحق بترك الأصل المحرج اللاحق بملابسة العوارض أملا ? وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تمالى وهي:

(۱) اى اذا ترتب على النكاح دخول ف كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا ان هذا لا يمنع النكاح . ويعرض للمخالطه وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها . ومع ذلك لم تحمنع (۲) وعليه يكون خلافا في حال لا خيلافا حقيقيا في لمذا قال ظهر ببادى والرأى أى أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجا لقانوا بعدم اعتبار العوارض

(٣) سيد كل القسم الثالث أثناء المسألة الآتيه بعد أن يتكام في صدرها مايشرح فيه ما يسترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجع من فوت الاصلر المحتاج اليه الذي فرض فيه أن يلعقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صفيع غير مناسب اذ أنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحسكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقا لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره والنسبة الى القسم الثاني في المسأله الثاليه ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضا فانه مسم كونه فرض المسألة في تتسم هذا القسم كا قال هنا جاء فيها بالقسم الثاني. فالصنيم غير وجيه قال هنا جاء فيها بالقسم الثاني. فالصنيم غير وجيه

المسالة الثالث: عشرة

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فان كان هذا الثاني فاما ان يكون واقعاً أو متوقعاً . فان كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلاتعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً نهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم التعارض والترجيح • وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ع بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر(١) بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق (٢) _ بخلاف العكس _ كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمنسدة • فكذا ما كان مثل ذلك

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي . وقد علم (٣) ان الكلى اذا عارضه الجزئي فلاأثر للجزئي . فكذلك هنا لأأثر لمفسدة فقد المكملِّل فى مقابلة وجود مصلحة المكمَّال

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها . ففوته اتما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

⁽۱) براجع (۲) أى وقد سود اذاكانت سنة لازمة لتعقيق الماهية (۳) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجعه لتمرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة السكلى

كان باقيا لم يعارضه ماليس في مقابلته .كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم (١) الاول وهو أن لايضطر إلى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاده وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الاصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه (٢) مافيه خلاف كالذرائع في البيوع واشباهها ، وان كان أصل الذرائع أيضاً متفقا عليه. و يدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب. والخلاف فيه شهير. ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي واثبات متفق عليهما . فإن أصل التعاون على البر والتقوى أوالاثم والعدوان مكمل لما هوعون عليه . وكذلك أصل الذرائع. ويقابله في الطرف الآخر أصل الاذن الذي هو مكمّل لا مكمّل.

ولمن يقول اعتبار الاصلمن الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضروري؛ اذ قد تقرر انحقيقة الاباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات. وهي أصول المصالح. فهي في حكم الخادم لها ان لم تكن في الحقيقة اياها. فاعتبار المعارض. في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجلة ، وان لم يظهر في التفصيل كونه ضروريا. واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جنب معارضه الذي لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل. وأيضاً ان فرضعهم اعتبار الأصل لمعارضه (٣) المكمل، وأطلق هذا النظر ،أو شكأن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارعلانه مظنته. اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فريما ضاق المسلكوتعدر المحرج أفيصار الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهال الأصل من الاباحة هو

⁽١) لعله من التقسيم الاول اى التقسيم في أول المسألة السابقة (٣) أي من فروعه

⁽w) أي لا جل ممارضه فاللام للتعليل

⁽٤) وهو قوله وانكان الاول فلايصح التعارض الح

المؤدى الىذلك لم يسغ الميل البه ولاالتعريج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهم وتعارضا عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر .ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل • فيجب الوقوف إذاً · الا أنَّ لنا فوق ذلك أصلا أعم(١): وهوأن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو. وكالاهايقتضي الرجوع الى مقتضى الاذن • فكان هو الراجيح

ولرجح (٢) جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباحمن حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تعصيلها وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات وهي كذلك أبدا ولانها متى بلغت ذلك المبلغ لمتبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك • هذاخلف . واذا تخيرالمكاغ فيها فذلك قاض بعام المفسدة في تحصيلها. وجانب المارض يقضى بوقوع المفسدة أوتوقعها • وكلاهما صادعن سبيل التخيير • فلا يصح والحالة هذه أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الاباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنعى عن ملابستها . وهو أصل قطعي مرجوع اليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت؛ فإن المسألة مختلف فيها . في قال إن الاشماء قبل ورود الشرائم على الحظر فلا نظر (٣)في اعتبار الموارض ؛ لانها ترد الاشياء إلى أصولها فجانبها أرجح • ومن قالالاصل الاباحة أوالعفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات . ومن جلتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انهما يتعارضان لامكان تخصيص أحدما

 ⁽١) لايتم الدليل الثالت الا به
 (٣) حججه متينة أما الاول فغطابيات لاتثبت عند بحشها

⁽٣) أي فلا تمحتاج إلى نظر في ذلك بل لابد من اعتبارها

بالآخر ؛ كما لا يصحأن يقل ان قوله عليه السلام : « لا يوث المسلمُ الكافرَ » (1) معارض لقوله تعالى: (أيوصيكم الله في أولاد كمالله كر مثلُ حظ الانثيين). وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة ، والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم ، والله أعلم * * * *

٧ ﴿ القسم الثاني من قسمي الأحكام ﴾

وهو يرجع الى خطاب الوضع • وهو ينحصر (٢) فى الأسباب ، والسروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعرائم والرخص . فهذه خسة أنواع ، فالاول ينظر فيه فى مسائل

المسالة الاولى

الافعال الواقعة في الوجود. المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجلة ضربان: أحدها خارج عن مقدور المكلف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالاول قديكونسبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً فالسبب مثل (٣) كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة ، وحوف العنت سببا في إباحة نكاح الاماء ، والسلس سببا

(١) رواء في التيسير عن السنة الا النسائي

رد منية (٣) ذكرى السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكره الوطع من أجله كالسلس . ولم يذكره الموضع من أجله ق الشرط والمانع المانع منقط لحق الوطع ووجوب الصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات

في إسقاط وجوب الوضو الكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أوغروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحمول شرطاً في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً في التكايف الحلقاً ، والقدرة على النسرطاً في صحة البيع ، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم اليه ، وارسال الرسل شرطاً في الثواب والحقاب ، وما كان نحوذلك. والمانع ككون الحيض مانها من الوطم والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانها من القيام بالعبادات و إطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثانى فله نظران: نظر من حيث هو تما يدخل (١) تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أومأذونا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً عكالبيم (٢) والشراء للانتفاع، والنكاح النسل، والانقياد (٣) الطاعة لحصول الغوز، وما أشبه ذلك. وهو بين . ونظر من جهة مايد خل ٤) تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً للية الانتفاع بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً للية الانتفاع بالأكل ، والسغر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والذي وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه والذي وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

... (١)و(٢)أى بقطم النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أووضعه . وبهذا الاعتبار لا يكون داخلامنا في بحثنا لان بحثنا خاص بالافعال من حيث كونها يشرع الحكم أويوضع لا جلها . فالبيع والشراء وضما سببا شرعيا في حل الانتفاع لالنفس الانتفاع . وكذا النكاح لم يكن سببا شرعيا أو شرطاللسل

(٣) أي قان الانتياد لفعل الطاعة الذي وان ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكما شرعيا حتى يكون مما دخل تحت النظرالثاني . ومثله يقال في الانتياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائمين

(٤) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكابف بقطع النظر عن كونه سببا أو شرطا مثلا أما الثاني فالنظر فيه الى جهة كونه شرطا النع مع كونه في كلمن النظرين داخلا تحت خطاب الشكليف كا ترشد اليه الامثلة في كليمما والفرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لانها أفعال داخلة تحت مقدور المكاف وشرع أو وضع لاجلها احكام أخرى. فكانت سيالها أو شرطا أو مانها

كون النكام شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني ، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة ، والنيه شرطاً في صحة العبادات . فإن هده الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات . وأما المانع فككون دكام الأحت مانهاً من نكام الأخرى، ونكام المرأة مانهاً من ذكام عنها وخالتها ، والإيمان منها من القصاص الكفر ، والكفر مانهاً من قبول الطاعات ، وما أشبه ذلك . وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكول سبباً وشرطاً ومانها ، كالإيمان هو سبب في الثواب ، ونسرط في وجوب الطاعات أو في صحتها . ومانه من القصاص منه للكافر ، ومثله كثير مغير أن هده الأمور الثلاثة لا تجتمع للسيء الواحد . فاذا وقع سبب لحكم شرعى فلا يكول شرط فيه نفسه ولا مانها له لم في ذلك من التدافع ، وأنه يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ، ولا اجتماع وشرطاً لآخر ومانهاً لآخر ، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ، ولا اجتماع المنين منها من جهة واحدة ، كا لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكايف

المسالة الثانية

مشروعية الأسباب (١) لا تسنازه مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة . ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق ب حكم شرعى من اباحة أوندب أو منع أو غيرها من أحكام التكايف فلايلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

(۱) محص المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يزم أن أحد حكمها من اباحة او محم مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور المحد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها عملق حكم شرعي بها فضلا عن نفس الحكم الذي تعلق بسبها ، وقد تكوري مقدوره والكنها أخد حكما آخر كاكل لحم الحنزير المسب عن دبح فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحم حرام، ومشتري الحبوان مناح ولكن مسببه فهو النفقة عليه وأجبة ، وقد يكون المسمى مقدوره عليه وآخد حكم السدو ذلك كتحريم الربو وتحريم ما است عنه وهو الا تفاء عالى الرباء والمكاقما حقولا زمها وهو الا كل من المذبوح مباح، وهكدا، فالذي يقرره هناهو أنه لا ستلام بن حكم السد وحكم المسب بل قد لا يكون للمسب حكم شرعي وأسا، فعليك شطبيق ما مدكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادي الرأي كالذي التوفيق بين ما يظهر بيادي الرأي كالمؤلفة المنافقة المستردة والمراقبة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادي الرأي محالة أله على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادي الرأي محالة المراقبة المنافقة بيا ما يادي والدي الرأي خالفاً له

فاذا أمر بالسبب لم السبب لم السبب واذا نعى عنه لم السبب عن المسبب واذا خيرفيه لم يلام أن يخبر في مسببه مثال ذلك الامر بالبيع مثلا لا يستلزم (١) الأمر باباحة الانتفاع بالمبيع والامر بالنكاح لا يستلزم الامر بحلية البضع والامر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح والنعي عن القتل العدوان لا يستلزم النعى عن الازهاق والنعى عن التردى في البر لا يستلزم النعى عن تهتك المردى فيها والنعى عن جمل النوب في النار لا يستلزم النعى عن نفس الحراق ومن ذلك كثير ومن ذلك كير ومن ذلك كثير ومن ذلك كثير ومن ذلك كثير ومن ذلك كثير ومن ذلك كير ومن ذلك كثير ومن ذلك كثير ومن ذلك كثير ومن ذلك كير ومن ذلك كير

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي المكلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف. وهذا يتبين في علم آخر والقرآن والسنة دالان عليه. فهايدل على ذلك ما يقتضى ضان الرزق كقوله تعالى (وأثمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقائهن مرزقك) وقوله (ومامن دابة في الأرض إلا على الله وزقها) وقوله (وفي الساء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضان الرزق وليس المراد نفس التسبب الى الرزق بل الرزق المتسبب اليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطاوباً بتكسب فيه على حال ، ولو يجعل اللقمة في اللم ومضغها أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو النمرة المأكولة بملكن ذلك بإطل باتفاق وأو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو النمرة المأكولة بملكن ذلك بإطل باتفاق في أنه المراد انما هو عين المسبب اليه . وفي الحديث « لو توكلم على الله حق توكله لو زقم كما ترزق الطير» الحديث (الله وقيم ها اعقلها (الله وتوكل) وفيه ها اعتمالها (الله وتوكل)

الدّمذى بلغظ (لو أنكم تتوكلون) وقال : حسن سجيح (٣) فقد جمع بينطب مقللاناقة والاعباد على اقدق منظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان المغنط مأموراً به كالسبب ماجم بين المثل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضا أو يسكت عن التوكل على الاقل . فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية . والحديث دواه العرماسي وقال : غريب

⁽۱) أى فالبيع سبق حل الانتفاع بالمبيع وليس الاسر بالبيع سبباً في الامر بحل الانتفاع لان الحل المسبليس الاحكم النبيع وليس الاسري النبي في السبب وهو الامر. ومثله يقال في النبات لم أن هذه الامثلة السنة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب لاحكم في المسبب لانه ليس من كسب البيد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتماق الثوب (۲) بثيته (تعدو محاصا و تروح بطاناً) في تندوو تروح في طلب الرزق والتسبب اليه. وانه تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل بترك كل سبب فيعصل لها الرزق. والحديث رواه الده من من منطلا له انكم تتوكلون) وقال : حسن سعيح

فنى هذا ونحوه بيان لما تقدم . وبما يبيه قوله تعالى (أفرأيتم ماتمنون أأنتم مغلقونه أم نحن الخالقون) (أفرأيتم ما تحرثون (١)) (أفرأيتم الماء الذى تشربون) (أفرأيتم النار التى تورون) وأتى على ذلك كله : (والله خلقكم وما تعملون) (والله خالق كل شيء) وانما جعل اليهم العمل ليجززوا عليه به نم الحكم فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به .واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذى دل عليه العقل والسمع . فصارت الاسباب هى التى تعلقت بها مكاسب العباد دون المسبات؛ فاذاً لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكتسب فخرجت المسبات (٢) عن خطاب التكليف بها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق . التكليف عبر واقع كما تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستازام موجود الا ترى أن وهو غير واقع كما تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستازام موجود الا ترى أن

(۱) أأنم تزرعونه أم محنالزارعون أى تنبتونه أم محن المنبتون المشرون له . والآيات الثلاث الاولى واضحة في البيان هذا لان في كل منها نسبة النسبب العبد وانكار أن يكون له إيجاد العسبب بل الموجد هو الله . أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب العبد مطلقا لا في تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لا أن لنابه ولا تسببا . فلو كان الكلام في الرى المسبب عن الشرب وكانت الآية أأنم تخلقون الرى أم نحن الحالقون الكانت الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه لتعرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلاوبدا بها وعلق عليها اولا ، م وخذ يموذ جا لعلم يقالتامل مثلا: (الآية الاولى) فيها نفى التسكيف بالمسبب صراحة لا نسالك وزقام العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر وخذ يموذ عليه تعلى المرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر ظاهرها وليس في متنباول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق في الماء على ماهو بهغيره معر بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فها ومطالبهم بذلك التسبب مرعة أو كالصر محة عنها ومطالبهم بذلك التسبب على المن الكتاب والمعالم بالتسبب المالة بالتسبب المهيد فها ومطالبهم بذلك التسبب بهغيره معر بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فها ومطالبهم بذلك التسبب يخلف الآيات الآولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصر محة

(١) لو أخذهذا على عمومه لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لاتستازم لايتر تب حكم شرعى على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقا لا نهاكلها خارجة عن مقدوره مع أن صنيعه الآتى يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع اف المسببات كثيرة منها ماهو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ماليس كذلك والاول قد المخد حكم غيره

اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستازم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استازم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكا في التعدى والغصب والسرقة وتحوها . والذكاة في الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستازم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المسروع كاست منوعة واستارمت منع الانتفاع ... الى أشياء من هذا النحوكثيرة . فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهى عنها لايستازم الأمر بالمسببات ولا النهى عنها وكدلك في الاباحة ?

لانا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين:

أحدها أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الاليل على حكم الالترام الماليل على حكم الالترام الماليل على الماليل على حكم الالترام الماليل أن الماليل على حكم الالترام الماليل على حكم الالترام

الثانى أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره فى بعض تلك الامثلة. فقد يكور السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكا نقول فى الانتفاع بالمبيع انه مباح، نقول فى النقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً بوالنفقة من سببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فانها لاتوصف بالتحريم إذا وقعت فى غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها، مع أن الانتفاع محرم فى جميعها أو فى بعضها ومكرو، فى البعض . هذا فى الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل (١) لأن معنى تحريمها انها فى الشرع ليست بأسباب . و إذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع يالا أن (٢) المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل ، مطرد والقاعدة تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل ، مطرد والقاعدة مستتبة و بالله التوفيق . وينبني على هذا الأصل :

(۱) تقدم انه يتفق فيهاان تكون مسبباتها ممنوعه كالغصب والسرقة. وقدتكون غير متعاق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلا. فلايظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام (۲) يقال مثله في المامور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

السأان الثالثة

وهى أنه لا يلزم فى تعاطى الأسباب من جهة الكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لاغبر ـ اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب، وانها ليست (١) من مقدور المكاف. فاذا لم تكن راجعة اليه فراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللارم ، وهو المطاوب

وأيضاً فان (٢) من المطاو بات الشرعية ما يكون النفس فية حظاء والى جهته ميل به نيمنع من لدخو بحت مقتصى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه ، والولاية الشرعية كلها مطاو به إماطلب الوجوب أو الندب ، واكن راعى عليه السلام فى ذلك مالعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظفى مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كاسياتى بحول الله تعالى بل قد راعى عليه السلام مثل هذا فى المباح ، فقال : « ماجاهك من هذا المال وأنت غير مشرف فخذ ، الحديث! (٣) فشرط فى قبوله عدم اشراف النفس، فعل على أن أخده باشراف على خلاف ذلك . وتفسير وفي الحديث الآخر (١) : «من يأخذ مالاً بحقه يبارك فيه ، ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله كمثل الذي ياكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق بغير حقه فمثله كمثل الذي ياكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه ، وهو من آثار عدم اشراف النفس ، وأخذ ، بغير حقه خلاف ذلك . وبين

⁽٣) فالولاية الشرعية مثلا لها مبيات كثيرة، وقد يكون القصد الى بعض هذه المبيات مانياً من القسب فيها مع كونها مطلوباً شرعياً، كالقصد الى حظوظ نف ومنافعه المبينة عن الولاية، فلا يكون الولاية عين الولاية، فلا يكون المسلولاية منها ، وإذا كان النظر الى المبيب قد يكون قاضياً فيها طلبه لها، فلالك من طلب الولاية منها ، وإذا كان النظر الى المبيب قد يكون قاضياً بحمل المطلوب شرعاً غيره طلوب بل و مجمل المباح غير مباح، فأولى ألا ينزم القصد الى المبيب، بعني أن القصد الى المسبقدين في أنه لا ينزم القصد الى المسبقدين و مالا فلا تقيمه نفسك) أخرجه الشيخان (٣) بقية الحديث: (ومالا فلا تقيمه نفسك) أخرجه الشيخان

⁽۲) بعيد احديث الترقيب والترميب ضمن حديث : (ياحكم أن هذا المال خضر حلو ، فن (٤) روى في الترقيب والترميب ضمن حديث : (ياحكم أن هذا المال خضر حلو ، فن أخذه بسخاوة نفس بورك كه فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم ببارك له فيه ، وكان كانتى يأكل ولايشهم الغ) عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار

الموافقات ج ١ - ١٣٠ -

هذا المعنى الرواية الأخرى: « نِعمَ صاحبُ المسلم هو (١) من أعطى منه المسكمين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قال: ﴿ وانه من يأخذه بنير حقه كان كالذي يأ كل ولا يَشْبَع ويكونُ عليه سُهيداً يومَ الْقيامةِ (٢) »

ووجه ثالث : وهوأن العبّاد من هذه الأمة من يعتبرُ مِثلهُ عَهنا ـ أخذُ وا أنفسينم بتخليص الاعمال عن شوايَّب الحظوظ ، حتى عَدُّوا ميل النفوس إلى بمض الاعمال الصالحة من بعثلة مكائدها . وأسَّسُوها قاعدة تبنوا عليها . في تمارض الاعمال وتقديم بمضها على بعض _ أن يقدموا مالاحظالنفس فيه ، أو ما تَقُلَ عليها ، حتى لأيكون لم عمل إلا على مخاانة مَيْل النفس. وهم الحجة فياانتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليسل على صحة الإعشراض عن المسببات في الأسباب . وقالُ عليه السلام إذْ سأله جبريل عن الإحسان: وأنْ تَعْيُدُ (٣) الله كَأَنَّكَ تراهُ فَا إِن لم تكُنْ تَرَاهُ فَا إِنَّهُ يَرَاكُ ، وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبدالله على المراقبة يَعْزُبعنه _ إذا تلبس بالعبادة _حَظُّ نفسَهِ فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بان يعزُب عنه كلُّ ماسواها • وهو معنى بيَّنه أهلُهُ كالفرالي وغيره ف فاذا ليسمن شرط الدخول ف الأسباب المشروعة الالتفات الى المسببات. وهذا أيضاً جار في الأسباب المنوعة كما يجرى في الأبسباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات الى المسبب ، في جريان الثواب والعقاب(٤) ، فان ذلك راجع إلى من اليه إبرازالمسبب عن سببه و والسبب هو المتضمن له و فلا يَفُو 'ته شيء إلا بغوت شرط أو جزء أصلي أو تـكميليٌّ في السهب خاصةً

المسأكة الرابعة

وضعُ الاسباب يستلزمُ قصدَ الواضع إلى المسببات ، أعنى الشارعَ. والدليل على ذلك أمور:

⁽١) جزء مِن حديث طويل رواء في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطي)

البعناري كآنال في التوسير

⁽٤) يعنى مع أنهما من السبيات فيجريان على العبد بدون قصد اليهما

﴿ أحدُها ﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تمكن أسبابا لا نفسها من حيث هي موجودات فقط ، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخر . واذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات ﴿ والثاني ﴾ ان الأحكام الشرعية انما شرعت بلبب المصالح أو در المفاسد وهي مسبباً نها قطعاً . فإذا كنا تعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ (1) ان المسببات لولم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها أفرضَت كذلك. فهى ولا بد موضوعة على انها أساب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات . فواضع الأسباب قصد لوقوع المسببات من حهتها ، و إذا نبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودة الوضع الشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل: فكيف هذا مع ماتقدم من أن المسببات غيرُ مقصودة الشارع من جهة الأمر بالأسباب ؟

فالجواب من وجهين: «أحدها» ان القصدين مُتَباينان ، فما تقدم هو عمنى أن الشارع لم يتصد في التكليف بالأسباب التكايف بالمسببات فير مقدورة للمبادكا تقدم ، وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضها أسباباً ، وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكايف، وانما فيهما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة، فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » (۲) انه لو ُفرِض تواردُ القصدين على شيء واحد لم يكنُ محالاً

(۲) هذا لازم كما قبله وابس شيئاً جديداً. فأن تباينالقصدين أنما جاء من عدم تواردها ماعتباً ر واحد إذا كاذا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصد الأمر والنهى معاعى الصلاة فى الدار المنصوبة باعتبارين ، والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

المسالة الخامسة

إذا ثبت انه لايلزم القصد إلى المسبب ، فلامكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه و أما الاول فما تقدم (١) يدل عليه

فاذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بنيرها ? قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا أعمل على مقتضى مأأ مرت به • كما أنه أمر في أن أصلي وأصوم وأز كي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها • فان قيل لك إن الشارع أمر ونهي لأجل المصالح ، قلت: نع ، وذلك الى الله لا إلى ، فان الذي الى التسبب، وحصول المسببات ليس إلى • فأصر ف قصدى إلى مأجيل إلى "وأكل ماليس لي إلى من هو له

رَامًا يُعْمَى حَدِيثِهِ رُواْء الترهذي وصععه . وفي الفاظه بعض المتبلاق.

⁽٢) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البغارى: (لاعدوى ولا صفر ولا هامة . ذتال أعرابى: يارسول انتقافا بالى الجل تكون في الرمل كانها الظباء فيا تي البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها ؟. قال : فمي أعدى الاول ؟!)

وَعَلَىٰ أَ ۚ يَمْنَعُوٰكَ شَيْئًا كَتَبِهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقُدْرُوا عَلَيه »

والادلة على هذا تنتهى الى القطع • واذا كان كذلك فالالتفات الى السبب فى فعل السبب لايزيد (١) على ترك الالتفات اليه ؛ فإن المسبب قد يكون ، وقد لايكون . هذا وان كانت مجاري العارات تقتضي انه يكوب ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي انه قد يكون وقد لا يكون ونقض (٢) مجاري العادات دليل على ذلك وأيضاً فليس في التسرع دليل ناص على طلب الفصد الى المسبب

فان قيل ^(٣)قصد الشارع إلى المسببات والتفاه اليها، دليل على انها مطاوبةً القصدمن المكلف. والا فايس المراد بالتكليف الا مطابقة قصدالمكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصبح التكليف كما تبين في موضعه (١) من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح • فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ،وقدفرضناها مقصودة الشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف (٥) القصد فيه قصد الشارع فباطل كاتبين . فهذا كذلك

فالجواب: أن هذا أنما يلزمُ أذا فرضْناً أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات **بالتكايف بهاكما قصدذلك بالأسباب. وليس كذلك . لما .ر أن المسببات غيرُ** مكلف بها. و إنما قصد موقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المـكلف للأسـباب لِيَسْمَدَ مَنْ سعد و يَشْقَى من شقى . فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط لهبالقصد

⁽١) أي من جهة ايجاد المسبب وعدمه

⁽٢) فكم وجهد السبب ولم يوجد المسبب ، وكم وجد المسبب بدؤن سببه العادى. ولله خرق العوائد

⁽٣) هذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على

⁽٤) في النوع الرابع من قِصد الشارع من كتاب المقاصد

⁽ه) ترويج السؤال عمل أن المكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكاف الاقصد له في المسبب مطالمًا لا بموافقة ولا بمغالفة

التكليفى ، لا يلزم قصد المكاف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . و لا دليل عليه • بل لايصح ذلك (١) ، لان القصد الى ذلك قصد الى ماهو فعل النير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، و إنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . و يعتبر فيه موافقة قصد الشارع

حَجَيْ فَصَلَ ﴾ٍ ٢٠٠٠

وأما أن للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل الك: لم تكتسب على قلت لا قيم صلبى ، وأقوم في حياة الله على ، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح . لانه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : (الله الذي سَخّر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمر و لتبته والمن قضله) وقال : (وَ مِنْ آياته منا مكم الليل والنّه أر وابتغاو كم مِنْ فَضله) وقال : (فَانتَشُرُوا فِي الأرض وابتغاو كم مِنْ فَضله) وقال : (فَانتَشُرُوا فِي الأرض وابتغاو كم مِنْ فَضله) وقال الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى ازوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يمود الضمدير على نفس القصد لان مادلل به هنا عليه لا يفيده ، وأيضا يتابذ الادلة الآتية على سحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

⁽۲) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأُخذكم في الاسباب من الانتشار في الارض مثلاوهوقصد المالمسبب السبب، وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لان الامتنان انما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وانما يكون ذلك في المسبب لا في السبب الله السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذي هو المسبب مقارنا أو مرتباعلى السبب في مقام الامتنان فدل في المسبب بنفسه الامتنان فدل في المسبب بنفسه لا تقند السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازا. لانه لو كان مجازا وكان المسبب المنس مقصودا حقيقة مادل على مدعاء ولو في مقام الامتنان أذا فرضنا انه يظهر مقام الامتناز في هذه الحالة

الذي هو الا كتساب، و سيق مساق الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذاك القصد. وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا، كقوله تعالى: (وَ مَنْ يُوْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلُ صِالِحًا نَدْخِلْهُ (١) جَنَات) وأشباه ذلك بما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب، وأيضا فانما محصول هذا أن يَبْتَنَى ما يُهِي ء الله له بهذا السبب، فهو راجع الى الاعماد على الله واللجأ اليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله. وهذا لانكير فيه شرعاً، وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، وإما لجلب مصلحة ، أو لهماماً . فالداخل تحته مقتض لما وضعت له فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحظور انما هو أن يقصد (٢) خلاف ماقصد، مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مع أن هو النعل (٣) موافق ، والقصد موافق ، فالمجموع موافق .

فإن قيل: هل يستنب هذان () الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا ? فان الذي يظهر لباديء الرأى أن قصد المسببات لازم في العاديات، لظهور وجوء المصالح فيها. بخلاف العبادات، فأنها مبنية على عدم معقولية المعنى . فهذالك يَستَتِب عدم الالتفات الى المسببات ، لأن المعانى المعالى بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهي ظاهرة في العاديات.

⁽۱) ليس فيه مايدل على القصد من الدكاف واكن آية انتشرواوا بتغوا وقوله ولتبتغوا مثلا ظاهرة فيها أراد. وقوله تمالى (ان الذين يتلون كتاب اللهوأقاموا الصلاة الخ)وقوله تمالى (أم من هو قانت أناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلالة على صحة قصدالسبب في أمور الآخرة

⁽٢) هذا يؤيدماسبق لناتمليقه على قوله وكل تنكليف خالف القصد فيه قصد الشارع لل (٣) يشير الى ماياً في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع

⁽٤) المراد بهاقصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم المزوم فيه بالانه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات

وغير ظاهرة في العباديات ، وإذا كان كذلك فالالتفات الى المسببات والقصد اليها معتبر في العاديات . ولا سيا في المجتهد . فإن المجتهد انها يقسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على ونق المصالح إلا بنص أو اجماع ، فيبطل القياس ، وذلك غير صحيح ، فلا بد من الالتفات الى المماني التي شرعت لهما الأحكام ، والمعانى هي مسببات الاحكام ، أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور الماني الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها ، والأمر ان بالنسبة الى المناد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات، الا فيا كان من مدركاته ومعاوماته العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات و عدمه سواء و وذلك أن المحتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هي فيه لتقع المصلحة المتروع لها الحكم و هذا نظره خاصة (۱) و ويبقي قصد، الى حصولها بالعمل أو عدم القصد وسكوتاً عنيه بالنسبة اليه و فتارة وقصد ادا كان هو العاول ، و تارة لا يقصد . وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاد، أمر ، كالمقلد سواء و فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام (۲): «لا يقضى القادي وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغصب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاه الحجاج بين الخصوم ؛ فرآه الغضب الجوع والشبع المذر طين والوجع ، وغير ذلك مما فيه نشويش الذهن و ذلك ما فيه تشويش الذهن من ذلك ـ وكان قاضياً من ذلك ـ وكان قاضياً متنع من

(٢) قال العراق : متلق عليه من حديث أبى بكرة اه . ورواه في التيسير : (لا يحكم أحسد بن اثنين وهو تحفيلن) وقال أخرجه الحسة

⁽۱) أى فهو ينظر الى محلات العلل ليثبت فيها « ثل الحسكم في الاصل • وهذا أمر نظرى غير أخدمه و بالعمل في هداالفرع الذي استنبطه • وعند أخذه في العمل يستوى مع المقلد في مراعاته المسبب وعدم مراعاته

القضاء بمتتفى النهى • فإن قصد بالانتهاء مجرّد النهى فقط ، من غير النفت الى الحكمة التى لأجلها نُهي عن القضا ، حصل مقصودُ الشارع وان لم يقصده القاضى ؛ وانقصد به ماظهر قصد الشارع اليامن مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً • فاستوى قصدُ القاضى الى المسببو عَدْمُ قصد . وهكذا المناد فيا فهم حكمته من الأعمال • وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة للى الجيع • وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجلة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل • ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجلة • فالقصد اليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم

السألة السادسة

اذا تقرر ماتقد م فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين • فالالتفات الى المسببات بالأسباب له اللاث مراتب:

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولد له • فهذا شرك أو مضاه له والعياد بالله • والسبب غير فاعل بنفسه (والله خالق كل شيء) (وَالله خُلَقكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) • وفي الحديث « أصبح مِن عبادي مؤمن بي وَكافر (١) » الحديث • فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه • وهذا المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية: أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة • وهذا

(۱) بقية الحديث كافى التيسير عاذياً له الى الستة الاالتروندى (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحته فذلك ون بى كافر بالسكواك. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مومن بالسكواك. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مومن بالسكواك) وليس فيه كلة بى بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقظ كما اثبتناها في صلب السكتاب هنا. وسيأتى للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام) روا بة فيها كلة بى في الموضعين

هو المتكاتم على حكمه قيل • ومحصوله طلب المدبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب • فالسبب لابدأن يكون سبباً لمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هــذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف كون الشبب واقماً بقدرة الله تعالى ، فان قدرة الله تظهر عند وجود الساب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومذكراً ، وذلك لأن العادة غلمت على النظر في السبب محكم كونه سرباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامتتضيا بنفسه • وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة: أن يدخل في السبب على أن المسابب من الله تمالي لانه المسبَّب . فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله . وارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ، فانه لو صح كونه سبباً محققا لم يتخلف، كالأسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدلبل السبب الأول • وهنايقال لمن حكمه (١): «فالسبب الأول عماذا تسبب عنه وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فن أعدى الأول ١٤٥» (٢) فاذا كانت الأسباب مع السابات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسابب لاهي ؛ اذ ليس له شريك في ملكه • وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب

۔ ﴿ فصل ﴾

وترك الالتفات الى المسبب لة ثلاث مراتب: (إحداها) أن يدخل في السبب

⁽۱) بأن اعتقد انه اذا وجه وجد المسب، واذا فقدفقدالمسب (۲) تقدم في المسألة الحامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير النفات الى غير ذلك. وهذامبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار التلاء للمباد وامتحانالهم، فأنها طريق الى السعادة أوالشقاوة . وهي على ضربين (أحدهما) ماوضع لا بتلاء العقول وذلك العالم كله (١) من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس • وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقادلما يريدون فيه، لنظهر تصاريفهم العت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرخ، ليسمد بها من سعدويشقي من شقى، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء الحتم الذي لا مرد له ؛ فان الله غني عن المالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع مايصنع الى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليم فيها . والا دلة على هذا المعنى شيرة ؛ كقوله سبحانه: (رهوالذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الما. ليَبلُوكم (٧) أينكم أحسنُ عملاً)(الذيخلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)(إنا جعلنا ما على الأرضِ زينةً لها لنباوم أيهم أحسن عملا) (ثم جملناكم خلائف في الأرضِ من بعدهم لننظرَ كيف تعملون) (ثم بمنناه (٣) لنعلمَ أَيُّ الحزبين أحصى لما لبِثوا أمداً)(وتلك الأيامُ ند اولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله ويعلم الصابرين) (وليبتل الله ماف صدوركم وليحتُّم ما في قلوبِكم) ممرفكم عنهم ليَبتليكم) الى غيرذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك و لآخذ لمامن هذ،

⁽۱) أى جلة وتفصيلا وكذا يقال فبها بعده وان كانت تصاربف كل شخس شخس لا تمس جميع التفاصيل الا ان الجرئيات مرتبطة بالكليات

٢١) تصبح دليلا على الابتلاء للمقول والنفوس على مقتضى افرره
 (٣) ماقبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحتحكم القضاء والقدر الغ. والآية وما بمدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لهامن حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبدلله بما تسبب به منها؛ لانه اذا تسبب بالاذن فيا أذن فيه لتظهر عبديته لله فيه ، لاملته الى مسبباتها وان امجرت معها ، فهو كالمقسب بسائر الممادات المحضة

وائنانية عوان يدخل فيه بحكم قصد التجردعن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور عدنة عضلاً عن الالتفات الى المسببات بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا ينسرك معه في قصده سواه ، واعتبادا على أن التشريات خروج عن خالص التوحيد بالعبادة به لان بقاء الالنفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق في في الشركة . وهذا أيضا في موضعه صحيح ، ويشهد له من الشريعة ما تل على نفي الشركة كقوله تعالى : (فَمَنْ كان بَرْجُو لَقَاء رَبِّه فَلْمُعْمَلُ عَمَلاً صَالِحًا ولا يُشْرِكُ بِعبَادة وربّه أحداً) وقوله : (فَاعبُه الله أَعلَمُ الله الله من المن سمق في التوجه وصدق البوب العالمين ، كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط، في خاوص التوجه وصدق العبودية ، فصاحب هذه المرتبة متعبدلله تعالى بالاسب بالموضوعة على اطراح النظر فيها من جهته ، فضلاً عن أن ينظر في وسبباتها ، فأما يرجع اليها من حيث هي وسائل لى مسببها وواضعها ، وسائل في الترق لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبب خاصة

﴿ والثالثة ﴾ أن يدخل في السبب بحكم الاذن (١) الشرعي مجرداً عن النظر في

⁽۱) هو وقوله بعد وعلى أنه ابتلاء اشارة ظعمق الاول في هذا الفصل وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعتى الثانى في الفصل وقوله وقد تبين له أنه مسببه وانه أجرى العادة به ولو شاء النخ اشارة للمعتى الثالث فيا فيه الالتفات للمسبب وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالبلامسبب الغ. فقوله شاء الالجميم ما تقدم أى من المرتبة الثالثة منالقهم الاول والمرتبتين المذكور تين في هذا الفصل ويعتى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات الى المسبب، فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجم بين الالتفات الى المسبب، فإن عدم الالتفات اليه مما في حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ واعا نوجهه في القصد الى السبب تلبية للا مر لتحققه بمقام العبودية؛ لانه لما أذن له في السبب أو أمر به البّاه من حيث قصد الآمر في ذلك السبب وقد تبين له أنه مسبّه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم مجرها ؛ كما انه قد يخرقها إذا شاء ــ وعلى انه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به اليه و فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجيع ماتقدم و لانه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في لك لامور فحصل له كل مافي ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم و فهو طالب للمسبب من طريق السبب ، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحتق في صدق التوجه به اليه و فقصد، مطلق وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ؛ مصنى من الأكدار

المسأز السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيا عنه أولا • فان كان منهيا عنه فلا إشكال في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيا عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب السباء التسبب العدوان ازهاق الروح فيقع الم لا ، فانه يتاتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ، وقد يقصد بالنصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لاعلى مقتضى الشرع ، وقد لا يقع ألبتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات اليه ، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر (1) ، ولا اعتبار به . وإن كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها

أما الأولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطاوبا على الجدلة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هوالفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أومطاوب ، فلا يبطله . المعتقد لكون السبب هوالفاعل، معصية قارنت ماهو مباح قصيره منهيا عنه ، إلا إن قيل ان مثل هذ . المقارنة مفسدة ، وال المقارن المعصية قصيره منهيا عنه ، كالصلاة في الدار المفصوبة ، والذبح بالمدية المفصوبة . وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر ان التسبب صحيح ، الان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات ، وكان الغالب فيهاوقوع المسببات عن أسابها ، وغلب على الظن ذلك ، كان ترك التسبب كا لقاء باليد الى النهلكة أو هو هو . وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر انه اذا خاف الماكة وجب عليه السؤال ، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها ، ولا يجوز أن يترن نفسه حتى عوت ، واذلك قال مسروق : ومن اضطر الى شيء بما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ۽ الاانه يبقى فيهابحث: هل يكون صاحبها بمنزلة (١٠ صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هـ ذا مما ينظر فيه واطلاق كلام الفقهاء ينتضى عدم التفرقة وأحوال المتوكاين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لاتقتضى ذلك و هذا وان كان ظاهر كلام الفزالي تسلوى المرتبتين في هـ ذا المحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك و فالذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك ان هذه المرتبة تكون علية ، وتكون حالية والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله و فاذا كانت علية فعى المرتبة الثانية (٢٠) ، اذ كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وانها الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة ، وقد بخرقها اذا

⁽۱) لان الفرق بينها لايترنب عليه فرق ف غلبةالظن بوقوع السبب عندالسبب، فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه (۲) أى في يمنز لتها وتشترك ممها في الماك، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء • فن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خلق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها و بدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادي، فهو ماتقدم(١). وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فاصابته مخمصة فسوا، عليه اتسبب أم لا؛ اذ هو على بينة انالسبب كالمسبب بيدالله تعالى. فلم يغلب عنى ظنه. والحال هذه. ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة؛ بل عقده في كلت الحالتين واحده و فلا يدخل تحت قوله : (وَلاَ تُلْقُوا باً يُديكُمْ إلى النَّهُلُكَةِ) فلا بجب عليه التسبب في رفع ذلك ، لأن علمه نه الله السبب في يد المسبب أغناد عن تطلب المسبب من جهته على التعيين • بل السبب وعدم في ذلك سواء • فكما ان أخذه السبب لا يعد القاء باليداذا كان اعتماده على المسب ، كداك في الترك . ولو فرض أن آخذ السبب أخده بإسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء بالبد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه مايِّعتمد. عليه ، واتما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا • فكذلك اذا ترك السبب لالشيء (٣)؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقدالا يمان وحة ئق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك (١) • وقد قال في الحديث:(٥) « رَجفَ القلمُ بِمَا هُو كَاتَن فلو اجتمع الخلقُ على أن يُعطوك شيئًا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية إن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: ما أنت اشتر طعاما فإنى أرى السعر قد غلا.

⁽١) أى ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصيرورتها صنة له كالطبعية بجرَّى في أنْمَاله على مقتضَّاها دُّونَ كَلْفَة وَلا حَلَّ لَنْفُـهُ عَلَيْهَا

⁽۲) أى الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية

⁽٣) أي لا لسبب آخر (٤) في المسألة الحامسة (٥) تقدم في المسألة الحامسة أيضا

خَأْمَرَ بَبِيعِ مَا كَانِفَ دَارِهِ مَنِ الطَّمَامِ ، ثَمْ قَلَ لَا بِنَهُ :لَسَّتُ مَنَ الْمُتَوَكَايِنَ عَلَى اللهُ ، وانت قليل اليقيز في كأن القمح اذا كانَّ عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك ! من توكل على الله كفاه الله

ونظير مسألتنا فيالفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيشالكفار فالفقها، يفرقور بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما • فالذي اعتقد السلامة جائز له مافعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ 'تُلْقُو ُ بِأَ يَدِيكُمْ الِلَّ التَّهْأَكُمْ ۗ ﴾ وكذلك داخل المفازة بزاد أو بنير زاد ،اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت، أمر بالتأخير ولا يتيم • وكذلك را كبالبحر (١١). وعلي هذا يباح له التيم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت (٢٠) . واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلكمن المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات الظنون نختلف فذلك غــير قادح في هذا الاصل • فسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة . فمن تحتق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تمالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك تجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويلقون بأيديهم الى ماهوعند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على انماهم فيه منمواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوى مع ماهو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة • وقد حكى عياض عن أبي المباس الايباني إنه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

⁽١) أذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، و إلا منع من وكوبها (٧) يتظر في هذا

أتينك زائراً ومود عا الى مكة و فقال له أبوالعباس: لا تخلنامن بركة دعائك وبكى وليس مع عطية ركوة ولا مزود فرح مع أصحابه ، ثم أتاه بأنر ذلك رجل فقال له: أصلحك الذا عندى خسون مثقالاً ولى بغل ، فهل ترى لى الخروج إلى مكة ? فقال له: لا ته حل حتى توفر هذه الدنانير و قال الراوى: فعجبنامن اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالها . فقال أبوالعباس :عطية جاءنى مودعاغير مستشير، وقد وثق بالله . وجاءنى هذا يستشيرنى ، ويذكر ماعنده ، فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الأسباب بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الأسباب المتقدمة فى الاعتقادات وغلبات الظنون فى السلامة والملكة . وهى مظان النظر الفقوى ، ولذلك بختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم الفقوى ، ولذلك بختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم

فإنقيل فصاحب هذا المرتبة أي الأمرين أفضل له ؟ الدخول في السبب أم تركه فالجواب من وجهبن : «أحدها» أن الأسباب في حقه لا بدمها ، كا انها كذلك في حق غيره ، فإن خوارق العادات وان قامت له مقام الاسباب في حقه ، فهي في في خوارق العادات وان قامت له مقام الاسباب في حقه ، فهي في أنفسها أسباب كنها أسباب غيريبة ، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة ، فاخلاج مثلا للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الارض ، وإما من جهة من يلقي من الناس في البادية وفي الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من الساء ، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها الخصوصون بها ، من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها الخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ودوى أنه عليه الصلاة والسلام (كان أهلة بالصلاة والسلام (كان أهلة بالصلاة والسلام (كان غير وارد .

(۱) آخرج أبو عبد وسعيد بن منصور وابن المندر والطبراني في الاوسط وأبو نعم في المبية ولبسه في شعب الايمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال: (كان النبي صلى ألله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة و تلا: وأمر الهك بالصلاة و أخرج أحد في الزعد وغير، عن ثابت قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اله من تنسير الالوسى ج ٥ – ص ٢١٩ خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا عسلوا) اله من تنسير الالوسى ج ٥ – ص ٢١٩ خصاصة بالمواقعات ج ١ سم ١٩٤٠

«والثانى» _ على تسليم ورود، _أن أصحاب رسول الله يَ يَعْلَمُ قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ، ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كا أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل مادكم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيدها وتوكل (۱) » . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها النسر ب تأدياً بآداب رسول الله يتالي . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضا ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية . فكا أن الأسباب العبادية لايصح فيهاالترك عنهاداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العادية ومن هنا لما قال عليه السلام : «ما منكم من نفس منفوسة إلا وقد علم منزها من الجنة والنار» قالوا بارسول الله في نعمل ? أفلاً نتكل اقال : «لا . اعملوا ، فكل ميسر كما خلق له » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتق » الى آخرها (٢) فكل ميسر كما خلق له » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتق » الى آخرها (٢) ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ، يعتبر فيها مجرد ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ، يعتبر فيها مجرد الأسباب و يدع المسببات لمسبها

⁽۱) رواه الطبرانى من حديث أبى هريرة ـــ ورواه البهبى بلفظ قيد وتوكل (۲) هذه الرواية احدى روايات مسلم حزره حدى النفط المدى روايات مسلم حزره الله المنظر المامنكم من نفس الاوعلم منزله النخ) بنير لفظ انفوسه. وقدوردت هذه الهفظة في رواية أخرى طويلة للبخارى ومسلم تختلف في الناطم كثيرا هما هنا .وقد ذكر الحديث في التيسير عن الحسة الا النسائي عثمانها في كثير من الناظة هما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ۽ لا نصاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أحرى ، فلا بد منه من جهة ماهو راق به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية ، ولا نها إنما صارت قرة عينه لكونها سلّماً الى المتعبّد اليه بها ۽ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الحلة . فريما رَمى من الاسباب بما ليس بضرورى ، واقتصر على ماهو ضرورى، وضيّق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة ، و إذا كانت الاسباب موصّلة إلى المطلوب ، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة ، إذ من جهنها يصح المطلوب

وأما السادسة فلم الكانت جامعة لا شتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الا مر الامن جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكايف ظلهر المصلحة أمغير ظاهرها ، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فا إن كان المكلف به مما يرتبط به بمض الوجود أو جيعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم

المسانز الثامئة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . لأنه لما جمل مسبباعنه في بحرى العادات ، عد كأنه فاعل له مبأشرة ، ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ، إذ أجرى قيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى العلمام ، والإرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأضال التى تقسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا و إن لم تكن من كسبنا . و إذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان

وأدلته في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشررعة أو الممنوعة ، كقول الله تعالى : (من أجل ذلك كمت بناعلى بني إسرائيل أنه من قتل نفسا في تغير نفس _ الى قوله _ ومن أحياها فكأ نما أحيا الناس جميعاً (١) وفي الحديث : «ما من نفس تفتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها لأنه أول من سن القتل (٢) . » وفيه : « من سن سنة سيئة كان له أجرها وأجر من عرس سنة سيئة » . وفيه : (١) وفيه : « من سن سنة سيئة » . وفيه : (١) هو المناو والمر من النار ، وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكل منه له الطير فهو له صدقة ، ولا برزوه أحد إلا كان له صدقة (٥) » وكذلك الزرع ، والمالم يبث العلم فيكون له أجركل من انتفع به ، ومن ذلك مالا يحصى ، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ، الحكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل ، وان كان غير محيط بجميع

⁽١) هذا مبنى على أن السراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو فى الآيتسين زهوق الروح والحياة . وقد سبق له فى المسألة والحياة والبوتالى النتسب. وقد سبق له فى المسألة الثانية جمل القتل سبباً لا مسبباً . ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

⁽٢) تقدم لمي ص . ١٤

⁽٣) بمضحديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وأبن ماجه يلفظ (من سن في الاسلام) في الموضعين

⁽⁴⁾ من هنا الى آخر المسألة واضعفيه نسبة المسبب الى المنسبب ، وهو يدل على مدعاه (٠) في معلم بتامه الا صديره (ال الوقداو الديه ستر من التار) ظر بذكر شه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجاة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نعى عنه لفسدة يقتضيها فعله ، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيا تحت السبب من المصالح أو المفاسد ، ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بتقاديرهما ؛ فإن الامرقد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به ، والنهى قد تضمن أن في إيقاع المنعى عنه مفسدة علمها الله ، ولاجلها نهى عنه ، فالفاعل ملتزم لجيع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وان جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل: أيثاب أو يعاقب على مالم يفعل؟

فالجواب أن الثواب والمقاب إنما ترتب على مافعله وتعاطاه ، لا على ما لم يغدل على الثعدال و المفاسد . وقد بغدل على الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد . وقد بين الشرع ذلك ، وميًا زبين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسد ته فجعله كبيرة ، وبين ماليس كذلك فساه فى المصالح إحسانا، وفى المفاسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعه وفصوله ، ويعرف ماهو من الذبوب كبائر ، وما هو منها صغائر . فا عظمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين ، وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكيلاته . وما عظم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر ، وماكان دون ذلك فهو من الجيئاتر ، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة

المدائخ الثاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

﴿ أحدها ﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكال شروطه (١) وانتفاء موانعه ، م قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلّف رفع ماليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فن عقد نكاحاً على ماوضع له فى الشرع ، أو بيماً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبناً ، ووقع المسبب الذى أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه فى الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثه فى العبادات اذا صلى ، أو صام ، أو حج كما أمر ، ثم قصد فى نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قربة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر فى الأسباب الممنوعة ، وفيه جاء : (يأيها الذين آمنوا لا يحرّ موا طيبات ما أحل فى الأسباب الممنوعة ، وفيه جاء : (يأيها الذين آمنوا لا يحرّ مما أحل الله عبئاً ، من المأكل ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير نا كح فى الحال ولا قاصد

⁽۱) وضع الاصل من أول الامر على انه تماطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع النع. وقى تمثيلاته ايضاً في المادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له ألاصل من الاشكالات الآتية . نأت تراه جمل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لهام العمل لا مقارنا . الاانه يبقى السكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) أن كان مراده انه لم يغلط ولم يسبق السانه فواضح ، وان كان مرادم ما هو ظاهره من أنه لابد من قصد المفي فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لو كان هازلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

 ⁽۲) فقوله وكاوا مها رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى
 عنه لغوكأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموه

المعليق في خاص (١) _ بخلاف العام _ ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما توتَّى الله حلَّيته بغير سبب من المكاف ظاهر مثل ماتعاطي المكتَّف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الوَلاء (٣) لِمَن أَ عتق (٣) » وقوله : « مَن اشترَط شر طاً ليس في كتابِ الله فهو باطل و إن كان مائة شرط (١٠) » الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصد الوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل • والمسألة واضحة

فان قيل: هـذا مشكل من وجهين: (أحـدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب (٥)، فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب لمسبر اتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطماالمكلف على كالها؛ بل مفتودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح منجهة فقد الشرط . فيلزم أن تكون المببات الناشئة عن الأسباب غيرواقعة ، لفقد الاختيار

(والثاني)أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسما هو مذكور في موضعه من هدذا الكتاب؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أث لاتكون مبيحة ، منا قضة القصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هـ ذه الأسباب • فَيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً

(۱) احتاج اليه على مذهب ماك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو (۲) فالشارع جمل الولاء لمن أعتق سبباعن عته. فن وقعالمتق منه ثبت له الولاء . فن اراد رفعه قصد محالا وتكلف رفع ماليس لهرفعه . وهو دليل على أسل المسألة وان كان في مومنوع خاس بالولاء

(٣) جزء من حديث بربرة رواءق النبسير عنالستة بلفظ (فاتماالولاء لمن أعتق)وق.رواية:

(الولاء) بنير انما

(٤) هُو أيضاجز من حديث بريرة السابق ولفظه حكما في التيسير مــ (من اشترط شرطا ليس ف كتاب الله فليس له ، وأن اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على ان ماجعله الله مسبباً عن شيء فقعه العبد رفع هذا المسبب لغو . الا أن الأول خاس وهذا عام في الولاء وغيره

(٥) فان الافعال والتروك اذا عربت عن القصدكانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الاعكام وثمنوعاً وكالمصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ،والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحا الصلاة ،وما أشبه ذلك . فالجمع بين هدا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض انما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسبابًا علامق موقعها إذير تكون أسبابًا على معدم اختياره المسبب وليس الكلامق وقعها إذير اختيار والجمع بينهما ممكن عقلا علان أحدها سابق على الآخر فلا يتنافيان كا اذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ع أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته عأو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه عوما أشبه ذلك وفكا يمكن اجماعها (ا) في الماديات فكذلك في الشرعيات

والجواب عن الثانى أن فاعل السبب فى مسألتنا قاصد أن يكون ماوضعه الشارع منتجاً غير منتج و ماوضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب وهذا ليس له . فقصده فيه عبث ، بخلاف ماهو مذكور فى قاعدة مقاصد الشارع وهذا ليس له . فقصده فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له . كنكاح المحلّل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن عمللا لا للناكح ولا المحلّل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدها أخذ السبب على أنه ليس بسبب (٢) ، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج ، فالأوللا ينتج اسبئاً ، والآخر ينتج له إلانه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه ، فهذا لم مخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، ولحد كذب أو طمع في غير مطمع ، هو سبب ، ولحد كذب أو طمع في غير مطمع . (١) أي الحتيار السبب و معده ليكول سبباً ، واحده عدم السبب ، وقوله : (العاديات) أي الحتيار السبب و معده ليكول سبباً ، واحده عدم السبب ، وقوله : (العاديات) أي كالائمية الثلاثة

⁽۲) أى مع انه ليس يسبب ، أى قصد به ما لم يجسل سببا له والثاني يعد ، ا تماطى السبب كاملا قصد ألا يتع مسببه وطلب رخ الواقع كا يقولون

والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهمافهو دقيق و يوضحه (١) أن القصد في أحدهما مقارن للممل فيؤتر فيه ، والآخر تابع له يمد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات ? فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً • فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث، فاذا قصد أنها لاترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه • وقد قالوا إنَّ رفض النية ينهمض سبباً في إبطال العبادة . فرجم البحث الى أن ذلك كله إبطال لأنفس الاسباب ^(١) لا إيطال المسيات

فالجواب أنالاً مرليس كذلك وانما يصح الرفض في أثناء العبادة اذاكان قاصداً بها امتثال الأمر ، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنيذ أخرى ليست بمبادته التي شرع فيها ؛ كالمتطهر ينوى رفع الحدث نمينسخ تلكالنية بنية التبرد أوالتنظف مرس الأوساخ البدنية • وأما بعد مانمت العبادة وكملت على شروطها 4 فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد • قالفرق بينهما ظاهر

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال انه بؤثر ولم يفصّــل ^{(٣).} القول في ذلك . فأن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل عمن جهة أن الطهارةهنا لها وجهان في النظر: فمن نظر (¹⁾ الى فعلها على ما ينبغي، قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح

 ⁽١) أى يوضع المقام فى ذاته لا الحاصل المتقدم
 (٣) أى فيمود الاشكال الاول

⁽٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له

⁽٤) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطه النظر عن الصلاة وأن كانيَّت شرطاً فيها ،قال لا يؤثر الرفض بعد التمت. ومن نظر الى أن الوضوم شرطً في صحةالصلاة وكأنه جزَّه منها ، لم يجمل تمامه الآباداء الصلاة . قرفضه قبل الصلاة رفش له قبل عامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارى ، ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباخة الصلاة مستصحباً الى أن يصلى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ، وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن الفعل ولو قارن الفعل لأ تر ، فكذلك هنا ، فار رفض نية الطهارة بعده أدى بها الصلاة وتم حكمها ، ليصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة ، فكذلك من صلى ثمرفض تلك الصلاة بعدالسلام منها ، وقد الطهارة والصلاة ، فكذلك من صلى ثمرفض تلك الصلاة بعدالسلام منها ، وقد ما قال ، والله أعلى ما أمر به ، فإن قال به في مثل هذا (١١) ، ف لقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال ، والله أعلى و به التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكال شرائطها وانتفاء موافعها

وأما اذا لم تفعل الأسباب على ما ينبنى ، ولا استكملت سرائطها ولم تنتف موافعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس و وعها أو عدم و قوعها لاختياره ، وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موافعها ، فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعيا ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموافع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالنمرة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكاف ، أو ارتفعت اقتضا آنها وهى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولكان وضعه لها عبثاً ؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسببانها شرعاً ، ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسببانها شرعاً ، ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسببانها شرعاً ، فاذا كان اختيار المكاف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع ، وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع ، وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

⁽١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذاكان رفضه بعد تمامالصلاة به ، فيكون مخالفا للمة اعددة

وصع معلوم . هدا خلف محال؛ فما يؤدى اليه مثله . و به يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فال قيل: كيف هذا مع القول بأن النهى لا يدل على الفساد ءأو بأنه يدل على الصحة ءأو بأنه يفرق بين ما يدل على النهى لذاته أو لوصفه ? فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موافعه يفيد حصول المسبب . وفي مذهب مالك (۱) ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أو لها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لاتفيت المين . وكذلك النصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المفصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله وفيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب الاعلى القول بأن النهى يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة، عامة و إفادة الملك في هذه الأشياء انما هو لأمور أخر خارجة عن نفس المقد الا ولى وبيان ذلك لايسع همنا ، و إنما يذكر فيا بعد هذا ان شاء الله

حيرٌ فصل ﴾

ومن الأمور التى تنبنى على ماتقدم ﴾ أن الفاعل السبب عالماً بأن المسبب اليه ،اذا وكلمالى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول فى الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر

(١) أى وكما قاله ابو حنيفة وغيرمق عدم الحد ،وق ثبوتالنسب، قانكاح الحمارم .نقالوا ان هذا كيس حكم العقد وانماهو شىء آخر ،وهو حكم الشبهة بصورة العقد ·ولم يقل به الائمة الطلاقة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب أما الإخلاص فلأن المكلف. إذا لبتى الأمروالنهى فى السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهى .. خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه ، واقف موقف العبودية ، بخلاف ما اذا التفت الى المسبب و راعاه، فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب. ولا شك فى تفاوت مابين الرتبتين فى الإخلاص

وأما التفويض فلا نه اذا علم أن السببليس بداخل تحتما كف به عولا هو من غط مقدو راته كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه عمار متوكلا ومفوضا هذا فى عوم التكاليف العادية والعبادية . ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لايزال بعد التسبب خاتفا وراجيا (۱) و فان كان عمن (۲) يلتفت لى المسبب بالدخول فى السبب عصار مترقبا له ناظرا الى مايؤول اليه تسببه . ور بما كان ذلك سببا الى إعراضه عن تكيل السبب، استعجالا لما ينتجه وهنا تقع حكاية الى ماليس له وقد ترك التوجه الى ماطلب بالتوجه اليه . وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أر بعين صباحا ظهرت ينابيع الحكة من قلبه على السانه) فأخذ برعمه في الإخلاص لينال الحكمة ، فتم الأمدولم تأته الحكمة ومنا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، ر بماغطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب في ملاحظات المسببات في الأسباب، ر بماغطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب و بين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والمالم مفترا وبين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والمالم مفترا

(١) أي جامعاً بينه الامرين، بخلافه إذا تظر المالمسبب دائمًا فانه يظب عليه جانب الرجاء.
 ولا يختى ما يترتب على ذلك م تضعف هنه وفتور نفسه عن الاعمال التكليفية

⁽١) هل هذا له يرما شرحه في الفصل التالى؟ ولا يُخبى أن قوله (فان كان) مقابل لقوله (اذاعلم أن المسبب الح) فالكلام هنا شامل العادى والعبادى كما هوشامل لها في الفصل التالى. فكان يمكن الاستفناء بما ياتى عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التقويش على ماسبتى في ذكر الاحراض عن تكميل السبب. بن هذا شأن آخر يترتب على النظر المسبب. ونسبته لموضوع التغويش كسبته لمقام الصبر والشكر والاخلاص، وهي الامور التي بناها على قطع، النظر هي المسبب

وأما الصبر والشكر فلأنه اذا كان ملفتا الى أ. الآمر وحده ، منيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ، وى عبد الله كأنه براه وفاذا وقع المسبب كانمن أشكر الشاكرين، اذ لم برلتسببه في ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه في نفسه نغما ولا ضرا ، وان كار علامة وسببا عاديا، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب . ولوكان ملتفتا الى المسبب، فالسبب قد يفتج وقد يعقم • فاذا أنتج فرح، واذا لم يفتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعدُّ السبب كلا شيء ؛وربمامله فتركه، وربما سمُّ منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبه الله على ،حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سأئر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات موريما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

منتهى فصل المسام

﴿ وَمَنْهَا ﴾ أَن تَارَكُ النظر في المسبب بناء على أن أمره لله ، انما همُّه السبب الذي دخل فيه • فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده السبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصالته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فر بما أدَّى الى الاخلال به وهو لايشعر. وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجرً مفاسد كثمرة . وهو أصل الغش في الأعمال العادية ، نم بوالعبادية ؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ، فانه لاينش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنَّفاق الذي ينتظره في صناعته ، أو ماأشبه ذلك . وأما في العبادات فان مِن شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبه أهل الساء • فالتقرب بالنوافل سبب للحبة من الله تعالى ،

تم من الملائكة، ثم بوضم القبول في الأرض • فر بمالتفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلب ماليس له . فيُظهر ذلك السديَّ • وهو از ياء . وهكذا في سأثر انهلكات • وكني بذلك فساداً "

الله فصل إليه

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريب النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المَحيا، مجازى في الإخرة • قال تعالى : (مَن عَمِل صالحًا مِن ذَكَر أُو أَ نْهَى وهو مؤمِنٌ فَلَنُحْدِبَنَةً حَياةً طَلِّيبةً) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة : هي للعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله • وقال ابرز عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله

وأيضاً ففيه كفاية جميع الممدِم بَجعل همَّه همَّا واحدا ؛ بخلاف من كان ناظرا الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً فني النظر الى كون السبب منتجا .أو غمر منتج تفرق بال . واذا أنتج فليس على وجه واحد؛ فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح بماكان وفتراء يعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرذي بالمسبب ، وتأرة على غيرهذه الوجوه . والى هذا النحو يشرر معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢٠): «لانسُبُواالدهرَ فإن الله هو الدهر (٣) وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضًا عن النظر في غيره، فمشتغل بأمروا حد، وهوالتعبد بالسبب أي سبب كان. ولا

⁽١) محل شاهده فيما ذكره منها كاسيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة • أما بقية الآية فراجم الى قوله (مجازى في الآخرة) ولايتماق به غراضه هناً

⁽٢) في مسلمين أبي هر بره

⁽٣) أي لاتسبوا الدهر لمدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ماتشتهو و، فانالله بعاد القاعل البسبيات الراقمة من الدهر

شك أن همنًا واحدا خفيف على النفسجدا بالنسبة لي هموم متعدّدة ، بل همّ واحد ثابت ،خفيف بالنسبة الى هم واحدمتغير متشتت في نفسه . وقدجاء «ان مَن جَمَلِ همَّه همَّا واحداً كفاه اللهُ سائرَ الهموم • ومن جعلَ جمَّـه أخراه كفاه الله أمرَ دنياه (١)» ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه (٢) مومن طلبه للناس فوأنج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما تحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف. وروى في الحديث: « الزُّهدُ في الدنيا يُريح القلب والبدن (٣) » والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال لاقلب يعبر عنهاـ ان شدَّت .. بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب ، من غير مراعاة للسببات التماتا اليها في الأسباب، فهذا أنموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة

﴿ فصل ﴾

ومنها أن النظر (٤) في المسببقد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى • وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات • وهو أسلم لمن التفت

(١) روى ابن ماجه و الحكيم والشاشي والبيهق عن ابن مسمود (من جعل الهموم هاواحدا، هم المعاد، كفا ماللة سائر همومه. ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لمبيال الله في أيّ أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جمل الهموم ما واحداكفاه الله ما أهمهن أمرالدنيا والآخرة ومن تشاغبت مالهموم لم يبال الله في أودية الدنياهلك)

(٢) أَى مَنْ طَلَّبِه لِيعْمَل هُوْبِهُ ۚ فَمَا يَتَّمَلَق بِهِ مَنْهُ قَلَيْلٌ لَا يَشْتَتُ عَلَيْهُ بِاللَّه

(٣) روىمن طرق ثلاثة. وتمامه في الرواية الأولى: (والرغبة فها تعليل الهم والحزن) عن أحمد في الرهد، والبيهق في الشعب مرسلا .وأسنده الطبراني لا بي هريرة

وتسامه في الرواية الثانية: (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبر الي في الاوسط، وابن عدى والبيهتي الشمبءن ا بي هر يرةمر ذوعاء والبيهتي عن عمر موقوقًا . قال المناوي اسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكثيرالهم والحزل والبطالة تقسى القلب)عن القضاعي عن عمر . قال المناوئي: ورواء أبضا ابن لا ل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم .

(٤) أي ويما يبني على أن المسبب ليس من مقدور المسكلف ولا هو مكلف به أنه اذا أتفق المكلف نظره التسبب فيعسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهدنفسه ف المناية به، حتى أذا زاد عن ذلك نبه على القصدوالاعتدال ، وأن كان ذلك ناشئاً من مقام اللمبد من لمقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الحُوف من عدم قيامه الواجبهم عليه الى المسبب ، وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر ، فيحصل بذلك امتسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له الى ماليس له

أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لا رباب الا حوال في السلاك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه بها في الكتاب العزيز حالة دعائه الخلق بشدة الحرص على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى: (قد أمام أيّة لَيح أنُك الّذي يقولون الى قوله: وإنْ كان كُبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تستغي نققا في الا رض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولوشا، الله كجنمهم على المدى الآية. وقوله: (لملك باخع نفسك أن لايكونوا مؤمنين) وقوله: (يأيها الرسول لا يحز أنك الذين يسارعون في الكفر) الآية. وقوله: (فلملك تارك بمض ما يوحي اليك وضا بق به صدرك الآية. الى قوله ولا تك في ضيق على الم على المنه على يشير ولا تك في ضيق على الما يقير ذلك ما هو في هذا المعنى عما يشير الى الحض على الأقصار عما كان يكابد، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به عما هو، تسبب والله بهدى من يشاء الى صراطمستقيم بقوله (إنها أنت نذير والله على كل شيء وكيل) وأشباه ذلك.

⁽۱) أفرد هذه الآيات مما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحن على الاقصار بما يكابدكما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وجيه . إلا أنه ببقى الكلام في الآيتين الائتيرتين : ظن آية ليس لك الخ ترجم في المهنى الى مثل آية ابما أنت نذير، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدوظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فبها ما كلف به من ديه . والآية الانتيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عماير يده منها إذ أنها ليس فيها منا عليم يده منها إذ أنها ليس فيها منا عليم يتده ما يكابد ولا طلب رجوعه إلى السبب

وجميعه يشير الى أن المطاوب منك التسبب ، والله هو المسبب (1) وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شي القرب عليهم او يعد أبهم) الآية . وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجانهم من العداب . حتى جاء في القرآن : (عزيز عليه ما عنم أم عن عليكم ، والمعداب . حتى جاء في القرآن : (عزيز عليه ما عنم أم والسلام الى أمر هو بالمؤمنين رؤوف رحيم) . ومع هذا فقد ندب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق ، وأحرى بالنوسط في مقام النبوة ، وأدنى من خفة ما يلقاء في ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة . هذا وان كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المزلة التي لا يدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيا دونها من المراتب اللائقة بالأمة . كما تقرر عدل دليل على اختصاصه دون أمته ، ما لم

و ما الخروج عما هو له الى ماليس له عفلاً نه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به عبل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين ، وهو انما يجرى على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه ، فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به ، وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ماهو ينحو ذلك النحو . وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه ماهو ينحو ذلك النحو . وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمن القوى شغير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف .

⁽٦)وليس هذا نما فيه أن الالتفات الى المسبب التفاتالى حظوط ـــوهو عليه الــــلام برىء من مثله ـــ لأن ذلك منه غاية الرحة لعباد الله ، لانظر الى حظه فى ذلك الموافقات ج ١ ــ م ١٥ ــ

وفي كلُّ خيرٌ . إحرص على ماينفعُك ، واستَمِنْ بالله . ولا تعجز . وان أصابك شي؛ فلا تقل: لو أنَّى فعلت كان كذا ! ولكن قل: قدَّر الله ، وما شاء الله فعل ، فإن (لو) تَفتح عمل الشيطان (١) ، فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان، لأنه التفات الى المسبب في السبب ، كأنه متواد عنه أو لازم عقـــلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يعينه وجود السبب ، ولا يمجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكافاً به عمل فيه بمقتضى التكليف ؛ و إن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمركله بيد الله . فلا ينفتح عليه باب الشيطان. وكثيراً مايبالغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

معلل فصل کے۔

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المساب أعلى مرتبة وأذكى علاً ، اذا كان عاملاً في السادات ، وأوفر أجراً في العادات ، لأ نه عامل على اسقاط حظه مخلاف من كان ملتنتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعسال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ۽ فانها مصالح أو مفاسم تمود عليهم ؛ كا في حديث أبي ذر : ﴿ إِنَّا هِي أَعَالُكُم أَحْصِبِهَا لَكُم ، ثم أَوَ فَيْكُمُ إِيَّاهَا (٢)، • وأصله في القرآن : (من عَمِلَ صالحاً فَلْيَفُدِه) فالملتفت اليها

ر۱) أخرجه مسلم واحد والنسائي (۲) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر والنهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أر باب الأحوال . ولهذا بسط فى موضع آخر

فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر في المسببات ? وكيف ينضبط ما معد كذلك ما لا معد كدلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر مايختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب وطلقاً ، من غير أن يتظرهل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفت اليه من وراء الامر أو الذهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجربها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب ، فيكأنه يسأل المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب بالسطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء باسطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة ، أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه ، فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب ، وانما الالتفات المسبب بعنى الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حر بتلك المفاسد المذكورة . وبين المؤين وسائط هي مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان المحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذكر من أن المسجبات مرتبة (١) على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

⁽١) كا تقدم ف المسألة الرابعة

يعتبر المسعبات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا اعتبره أمور:

(منها) أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ماليس فى حسابه فانه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه • وَكما يكون التسبب فى الطاعة منتجا ماليس فى ظنه من الخير ، لقوله تعالى : (ومَن أَحياها فكأ تما أحيا الناس جميعاً) وقوله عليه السلام : « من سنّ سنة حسنة كان له أجر ها وأجر من عمل بها (۱) » وقوله : « إنّ الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لايظن أنها تبلغ مابلغت (۲) » الحديث (۱) • كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشرلقوله تعالى : (فكأ تما قتل الناس جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : «مامن نفس تقتل ظلما الناس جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : «مامن سن سنة سيئة الخديث (۱) » وقوله « إنّ الرجل ليتكلم بالكان على ابن آدم الأول كفل منها (٤) » وقوله : « ومن سن سنة سيئة الخديث (۱) • الى أشباه ذلك

وقد قرر النزالي من هذا المعني في كتاب الاحياء وفي غيره مافيه كفاية .

⁽۱) تقسهم ن ۱٤٩

⁽۲) جزء من حدیث رواه مالك، والترمذی وقال حسن صحیح ، والنسائی، وا بن ماجه ، وا بن حبان فی صحیحه، والحا کموقال صحیح الاسناد

⁽٣) الدليل ف بقيته وهو: (برفعه الله بهآف الجنة) . ولفظ الحديث في التيسير _ بدل لايظن الخ _ (لا يلقي لها بالا)

⁽٤) تقدم ن ١٤٩

⁽ه) الدليل في بقية الحديث

⁽٦) هو بقية حديث (أن الرجل ليتكام بالكام من وضوان الله الح)الانف الذكر

⁽٧) بقيته كما في التيسير (لا يلقى لها بالا يهوى بها في النار سبمين خريفا)

وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم ؛ اذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف . وان عرف فيروّجه على غيره ، وكذلك الثانى ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدى ، ويعم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل وو باله راجعا اليه . فانه الذي فتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : «من سن سنة حسنة (1) » الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل: لأن السرقة معصية واحدة ، وقد بمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتى سنة ، الى أن يغنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات وماتت معه ذنو به . والويل الطويل لمن عوت وتبقى ذنو به مائة سنة ومائتى سنة ، يعذب بها فى قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (وأنكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً ما غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب، أنه عنزلة ايقاع السبب قد مداً نت هذا

وله في كتاب الشكر ماهو أشد من هذا ؛ حيث قدر النم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كقر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ؛ فان كل ماخلق الله حتى الملائكة ، والسموات، والحيوانات ، والنبات ، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

⁽۱) تقدم ن۱٤٩

الله في الأجفان ، ولا نقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالفذاء ، ولا الفذاء الا بالماء والأرض والمواء والمطر والغيم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ، فان الكل كالشيء الواحد برتبط البعض منه بالبعض ، ارتباط أعناء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعثهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر له م ولذاك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر (١) » وذلك الشارة الى أن العاصى بتعلم يفة واحدة جنى على جميع مافي الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة بمحوها ، فيتبدل اللمن بالاستغفار ، فسمى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا فسمى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآ لات الأسباب ، فر يما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ، إذ يبدو له يوم الدين من ذلك مالم يكن بحتسب والعياذ بالله

الله فصل الم

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارخمت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ولا يكون كذلك

⁽۱) چاء مثمن حدیث رواه أبو داود والترمذی :(وان العالم لیستغفر له من فی السدوات ومن فیالارش والحیتان فی جوف الما الغ) (۲) أی مع احکام أسباب

مثاله : من توسط أرضا مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لمَّا أمر بالخروج فأخذ في الامتثال ، غير عاص ولا مؤاخد ، لأنه لم عكمه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة ،ولامأموراً منهياً من جهة واحدة ، لأن ذلك تكانيف مالا يطاق . فلابد أن يكون في وسطه مكاماً بالخروج على وجه يمكنه ٠ ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النعي فی الخروج

وقال أبو هاشم: (١) هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بالنصاله عن الأرض المنصوبة ، ورد الناس عليه قدماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصور هذاوصحته، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة (٢) ، ونظر ذلك مسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم. فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظر. ؟ فاو نظر الجهور البها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب (٣) حكم المعصيه الى الانفصال عن الأرض المفصوبة . وهذا أيضًا ينبني على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره (٤) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجمين : أحدما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التمدى بالدخول في الأرض. وهو من كسبه .والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء. وليس من كسبه عذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هـذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمى السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بمد ما بثها في الناس وقبل أخذهم مها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها. ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

⁽۱) يراجع المقام في كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب في مسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حرامامن جهة واحدة الخ الواحد واجباً حرامامن جهة واحدة الخ (۲) أي ولا تتم التوبة الابعد الحروج فعلا ، لأن من شرط قبولها دد التبعات والمظالم

⁽٣) لا أن النهي حاصل مع الامر حتى يرد ماتقدم

⁽٤) كا تقدم أنه ليس له رقمه وليس من تمط مقدوراته

الاستيفاء . — وبالجلة — بعد تعاطى السبب على كاله ، وفب ل تأثيره ووجود مفسدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ا تفاعها . فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتمعا فى النمل الواحد كما فى المثال الأوّل ، كان عاصياً ممتثلاً . إلا أن الأور والنهى لا يتواردان عليه فى هذا التصوير ، لا نّه من جهة العصيان غير مكلف به ، (١) لأنه مسبّب غير داخل تحت قدرته . فلانهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف ، ومنا عليه ، فهو مأمور بالخروج وممتثل به ، وهذا معنى ماأراده الامام ، وما اعترض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة (١) اذا تأملتها ، والله علم المناس والله علم المناس والله علم المناس والله المناس والله علم المناس المناس والله علم والله المناس والله والله علم والله والله المناس والله والله علم والله والله والله المناس والله والله علم والله وا

ملا الله المالة

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات فى العادة تجرى على وزان الاسباب فى الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبنى ، كان المسبب كذلك . و بالضد .

ومن همنا اذا وقع خلل فى المسبب نظر الفقهاء الى التسبب: هل كان على عامه أم لا ? فان كان على عامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وان لم يكن على عامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه . ألا برى أنهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غر من نفسه وليس بصانع، وإما بتفريط . بخلاف مااذا لم يفرط فانه لاخهان عليه ؛ لأن الغلط فى المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤآخذ ، بخلاف ما إذا

⁽١) يل هو باق من اثر التسكليف في السبب وهو الدخول. وايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب فيو وواخذ بالمسبب وان لم يكن مقدوراً له

⁽۲) أي بخلاف ما اذا قيل ان النهى يتوجه عليه حين الحروج، كايتو بهعليه الأمربه. لانه يكون تكليفاً عالا يطاق كا قال. والذي رفع الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: ان المسببات معتبرة شرعاً بغمل الاسباب، ومرتبة عليها ، فيبن عليه ان المسببات ما داءت، وجودة تأخذ حكم الاسباب وان عدمت. وهو ما أشار اليه العضد شارح ان الحاجب

لم يبذل الجهد، فإن الغلط فيها كثير . فلابد من لمؤآخدة

فن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب فى الصحة أو الفساد ، لامن جهة أخرى (١) ، فقد حصل على قانون عظيم يضبطه جريان الأسباب على وزان ماشيرع أو على خلاف ذلك ، ومن هنا جملت الأعمال الظاهرة فى الشرع دليلا على مافى الباطن ، فان كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك ، أو مستقما حكم على الباطن بذلك أيضاً ، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكاء العاديات والتحريبيات ، بل الالتفات انهامن هذا الوجه نافه فى وسائر الأحكاء العاديات والتحريبيات ، بل الالتفات انهامن هذا الوجه نافه فى الفقا الشريعة جدا ، والأدلة على صحته كثيرة جداً ، وكفى بذلك عدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن ، وكفر السكافر ، وطاعة المطيع ، وعصيان العاصى ، وعدالة العدل ، وجرح المجرّ و بدلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق ، الى غير ذلك من الأمور ، بل هو كلية التشريع ، وعدة التكليف ، بالنسبة الى إقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة ،

حلظ فصل آليجه

﴿ ومنها ﴾ أن المس بات (١) قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب ، كالبيع المتسبّب به الى إباحـة

(٣) أى من الجهات السابق ابطال النظر البهاء ككوبها من مقدور المسكم أو كبه م وكذا الجهات التي أشار الى ان الافضل عدم النطر الى المسبباعتبارها. وهي كثيرة فيها تقدم. أى فالنظر في المسببات هنا ليس مقصودا لذاته ، بل لا كتشاف حال السبب: هل أخده العبد على طريق السكمال ؟ لتبنى عليه أحكام شرعية

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدرالمسألة الى دقة نظر ، لان المغرض من كل منهما ان المتسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجر خيرا كثيرا ،أو شرا اه آثار كبيرة ، فانه يزداد إقداما على فعل السبب واتقانا له ، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه ، ألا انه في الاول من طريق انه سن سنة اتبعه فيها غيره، فو زرفعل غيره لاحق له . فالشرال كثير ليس من فعله مباعرة . أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الارض أو خير كثيره ن اقامة العدل اذا كان عام ثلا وان لم يكن اقتدى به غيره فيه انوع آخر من النظر الى المسبب غاير الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الانتفاع بالمبيع ، والذكاح الذي يحصل به حلّم قا الاستمتاع ؛ والذكاة التي بها محصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشى، عن شرب الحر، و إزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة

وأما العامة فكالطاء التي هي سب في الفوز بالنعبم ، والمعاصى التي هي سبب في دخول الحجيم ، وكذلك أنواع المعاصى التي يتسبب عنها فساد في الارض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق⁽¹⁾ ، والحكم بنير الحق الفاشى عنه الدم ، وخنر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذي يكون عنه قدف الرعب ، وما أشبه ذلك ، ولا شك أن اضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد ، سببانها ، فإذا نظر العامل فها يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات و امتقال المأمورات ، رجاء في الله و سوفًا منه ، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال ، و عسببات الأسب . ، والله أعلم عصالح عباده ، والفوائد التي تنبني هذه الاصول كنيرة

حمين فصل ﷺ

فان قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد • والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب في التسبب • وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح • والجارى على مقتضى «ذا أن يلتفت

(۱) هو وما بعده اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواء مالك وهو: (ماظهر المناول فى قوم الا التى الله تمثل الرعب فى قلوبهم، ولا فشأ الزنا فى قوم الا كثر فيهم الموت لا نقس المسكيال والمسيزان الا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بنسير حق الا فشافيهم الدم، ولا ختر قوم بالمهدالا سلط عليهم المدو

اليها • فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الاطلاق فلابد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها ، أرضا بط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع (1) ، ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفت الى المسبب من شأنه التقوية السبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة فى إكاله، فهو الذى يجلب المصلحة ، و إن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإ بطال ، أو بالإضماف ، أو بالتهاون به ، فهو الذى يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدها ماشأنه ذلك باط لاق ، يمهني أه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكاف ، وبالنسبة الى كل زمان ، وبانسبة الى كل حال يكون عليها المكاف ، والشانى ماشأنه ذلك لا بإطلاق ، بل بالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أوبالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض المحلفين دُون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدها مايكون في التقوية أو التضميف مقطوعاً به. والثانى مظنونا أو مشكوكا فيه، فيكون موضع نظر وتأمل. فيمُحكم بمقتضى الظن، ويوقف عند تمارض الظنون. وهذه جملة مجملة غير مفسرة ، ولكن إذا روجم ماتقدم وما يأتى، ظهر مغزاد، وتبين ممناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تهم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين. وبالله التوفيق

⁽١) أى فى تفاصيل المسائل والقصولاالسابقة ، لائه بيّن النظر فى المسبب بالاعتبار قلنى يجر الى المفاسد،وبالاعتبار الذي يجرّ الى المسالح

حﷺ فصل ﷺ۔

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ظنه :

فقد قالوا في السكران اذا طلتى ، أو أعتق ، أو فعل مايجب عليه الحد فيه او القصاص ، عومل معاملة من فعلها عاقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثانى (1) . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول ... على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه ... واختلفوا أيضاً في ترخص (1) العاصى فسفره ، بناء على الأصلين أيضا . واختلفوا في قضاء صوم التطوع (٣) وفي قطع انتتابع (١) بالسفر الاختيارى ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجلد . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة (٥) إذا اضطر فيببه . السفر الذي عصى فيهم وعليهما مجرى الخلاف

(١) وهو اعتبار السببات في الحطار. بالاسباب، وهو المدكور في صدر هذه المسألة، والاعمل الأول مو أن المسببات غير مقدورة للمكاف ولا هو مخاطب بها . وأيضا الاصل القائل : ايقاع السبب عنزلة ايقاع المسبب _ وهي المسألة الثامنسة _ يتمارض مع ظاهر الاعمل الاول. على المجتهد

(٢)أى فاعتبار السبب مرتبا على السبب آخدا حكمه يتتضى ألارخصة، واذا اعتبرالسبب نفصلا عن السبب فع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ، لا أنه مسافر ، وعصيانه في قصده السفر اى عصيانه بالتسبب لا اثر في الترخص

(٣)أى فاذا اعتبر أنه صائم بالغمل وقد أبطل عمله ، فيجبعليهالقضاء . بقطم النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لانمنبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه . واذا اعتبر ذلك فقدكان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كملك . فلا يجب القضاء

(٤)حيث كان مسافرا بدون ضرورة ولكن طرأت علمه ضرورة تلجئه الفطر . فهل تعتبر الفرورة ولا ينقطع النتابع لا لان المسبب له شأن آخر غيرشأن السبب فيعتبر منفصلافي أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافرا بدون عدر فينجر عليه حكمه ولايعتبر عدره الذي طرأ ، فينقطم النتابع

(ه)على النجو الذي قررناً، في ترخس العاصي بسفره

أيضاً منصوبة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط (١)

المسالة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لاللمصالح ، كما أن الأسباب المشروعة أمباب للمصالح لاللمفاسد

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لأنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الاسلام، وإخاد الباطل على أى وجه كان، وليس بسبب في الوضع التبرعي لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وليس بسبب في الوضع التبرعي لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجماد موضوع لإعلاء كاة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفع المحارب مشروع لإقامة ذلك والقتال، وإن أدى الى القتل والقتال، والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الاسلام، وإن أدى الى القتال كا فعله أبو بكر رضى الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدى الى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء، وهو في الزجر عن الفساد، وإن أدى الى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء، وهو في أدى إلى الحكم عاليس بمشروع الملحة فصل الخصومات، وإن أدى إلى الحكم عاليس بمشروع

هذا في الأسباب المشروعة • وأما في الأسباب المنوعة ، فالأنكحة الفاسدة منوعة ، وإن أدت الى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك •ن

⁽١)فاذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطم النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالحروج عن الارض وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج (٣) أى عدم نقضه ولوكان خطأ. فلاينقش الااذا خالف اجماعاً وفصاً أوخالف القواعد الشرعية

الأحكام • وهى مصالح (١) • والغصب ممنوع المفسدة اللاحقة المفصوب مِنه (٢) و إن أدى الى مصلحة الملك عند تغيّر المفصوب فى يد الفاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذى بجب أن يعلم أن هذا المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة و إنما هي فاشئة عن أسباب أخر مناسبة لها (٣) و والدليل على ذلك ظاهر و إنما هي فاشئة عن أسباب أخر مناسبة لها (٣) و والدليل على ذلك ظاهر و فانها (١) إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفاسد ، أو للمفاسد ، أو لمها معا ، أو لنير شيء من ذلك و فلا يصح أن تشرع للمفاسد ، لأ وامر فيها جلباً للمصالح، فقد ثبت الدليل الشرع على أن الشريعة إنما جي السمع و وكذلك لا يصح أن قشرع لها مما بعين ذلك الدليل و ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضا و أنها شرعت للمصالح فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيها منع ؛ اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو إلى مصلحة ، أو البهما ، أو لغير شيء • والدليل جار الى آخره • فإذاً لاسبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع • وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفي

(۱)أى هـــلم السببات التي أدن اليها الأسباب الممنوعة ، هي في الحقيقة مصالح . والمراد بالمصالح مايعته به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من لوعه ، كالملك في النصب يرتب عليه اثره من صعحة تصرفات المالك، وكميرات الولد الملحق بالشكاح القاسد، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبرانتقال الملك من المنصوب الى الفاصب مصلحة كامم أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك الماكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعه

(٣) بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدى المترتب عليـــه مفاسد جَمَاعِية عظمي

(٣)أى حدثت لاحقة لها وجاءت تمما

(1) أي الاسباب مطلقا

(٥) أي من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيها يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المماوع • وإنما ينشأ عن كل واحد منها موضع له فى الشرع ان كان مشروعاً ، وما منع لا جله إن كان ممنوعاً

وبيان ذلك أن الأمر بالمروف والنهى عن المنكر مثلا لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ، و إنه هو أمر يتبع السدب المشروع لرفع الحق و إخاد الباطل و كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكامة ، لكن يتبعه في الطريق الإتلاف ، من حهة نصب الإيسان نفسه في محل يتنفى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال ، والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف ، من جهة أبه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك ، وحكم الحاكم سب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظرة أوكون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل ، وليس بقصود (۱) في أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم (۱) اذا كان لهمساغ ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي الى ضد مانصب له الحاكم من النصل بنن الخصوم ودفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فان ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لامن جهة كرنه فاسداً • حسباً هو مبين في

(٧) هَدَمُفَائَدُهُ جَدَيْدُهُ لا يَتُوقَفَعُلِيهَا البِيانِالطَّلُوبِ وَهُو أَنْالْصَلَعَةُ التَّى شرع لَمَّا تَنْصَيْبُ القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسببآخر

⁽۱) أى وليس بمقصودق توليته الحكم أن يخطى، ولكن الخطأجاء تابعا ولاحقا، وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمرعليه. فقد يصادفه أن ظاهر الامرالذي يمكنه الاطلاع عليه غيراطنه الذي يسر الاطلاع عليه ، فلا يكلف به

وضعه (۱) والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن اليد القابضة هنا حكم الضان شرع ، فصار القابض كالمالك السلعة ، بسبب الضان لا بسبب العقد و فاذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ و إن بقيت على غير تغير ولا وجه من وجوه الفوت ، فالواجب ما متضيه النهى من الفساد و فإذا حصل فيها تغير أو غيره عمل المعنى العس بمفيت العس ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغير أم لا ? فبقى حكم المطالبة بالفسخ و إلا أن في المطالبة بالفسخ حلا على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة (۱) مثلا ؛ كما أن فيها النسخ على المشترى ، حيث أعطى ثمنا ولم يحصل له ماتمنى فيه من وجوه التصرفات التى حصلت في المبيع و فكان العدل النظر فيا بين هذين ؛ فاعتبر في المنوت حوالة الأسواق ، والتغير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء وحاصابها أن عدم وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء وحاصابها أن عدم بل الطوارىء المترتبة بعده

والغصب من هذا النحو أيضا ؛ فإن على اليد العادية حكم الضان شرعاً . والضان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة و فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما ، فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجلة ، صار محل اجتهاد ، نظراً الى حق صاحب المغصوب ، والى الغاصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقو بة (٣) له ؛ كاأن الناصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقو بة (٣) له ؛ كاأن الناصب ، إذ لا يجنى عليه غصبه أن العمل عليه في الغرم عقو بة (١) له يتغير أبه الناور والنزول ، حتى ان الجتهد يتغير أبه المناصب المناصب عليه في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول ، حتى ان الجتهد يتغير أبه

وبجمل الواقمة بعد النزول حكما ماكان يقول به قبله (۲) أى بنقس أما بزيادة فيكون الحل لو ردت على المشترى ، من هذه الجهة ، ومن الجهة التي أشار اليها المؤلف

⁽٣) لايظهر فيما أذاكان التنبر بارتفاع الاسواق ، ولاق كل ماكانت زياد تها لا ترجم الى تكاليفه أوصنمه ، بل كان ناشئا عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلا فيزيد ممنها كثيرا . فهذاو أمثاله لا يظهر أن يقال فيها نه تغير يعتد به مفوتا ، ويلزم الفاصب بخصوص القيمة يوم النصب ، لازهذا حل على خصوص صاحبها ولذك جرى الحلاف في مثله

المنصوب منه لا يظلم بنقص حقه و فكان فى ذلك الاجتهاد بين هذين و فالسبب فى تملك الناصب المنصوب ايس نفس النصب إبل التضمين أولاً و منضماً الى ماحدث بعد فى المنصوب و فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر فى هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لاتكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لاتكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصح ذلك بحال

سنتي فصل الله

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره فني المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ، ثم خاف الحنث بعدم القضاء ، فعالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث وليست بزوجة ، ثم راجعها _ أن الحنث لايقع عليه ، وان كان قصده مذموماً وفعله مذموماً ، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث ، لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة ، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلا

وكذلك قول اللخمى فيمن تصد بسفره الترحص بالفطر في رمضان ، أن له أن يفطر و إن كرد له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة السفر الا بسبب نفس السفر المكروه ، و إن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر ، و يحقق ذلك أن الذي كره له ، السفر الذي هومن كسبه ، والمشقة خارجة عن كسبه ، فليست المشقة هي عين المكروه له ، بل سببها ؟ والمسبب هو السبب في الفطر

الموافقات ج ١ - م - ١٦

فأما لو فرضنا (١) أن السبب المنوع لم يشمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يشمر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن المنوع ، صلحة تقصد شرعاً ، وذلك كحيل (٢) أهل العيمة في جعل السلمة واسطة في بيع الدينار بالدينار بن الى أجل . فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتا على حال ، كالحيلة المذكورة ، وطرف تضمن سببا قطعا أو ظنا ؛ كتفيير المفصوب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعا (٣) . فهو محل أنظار المجتهدين

مشنن فصل آهيمه

هذا كلّه اذا نظر، الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر و فان تؤمّلت من جهة أخرى كان الحمكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ؛ لأنه يصير محلا للتردد . وذلك أنه قدتقرر أن إيقاع الممكاف الأسباب في حكم إيقاع المسببات؛ و إذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سببا شرعيا ، فلا يقع له مقتضي : فالعاصى بسفره لايقبصر ولا يفطر ؛ لأن المشقة كأنها واقعلة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتال للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحتلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قال بمقتضاد والله أعلم

⁽١) أى فالامثلة المتقدمة جميعها مشرة لذلك

⁽٣) يحسن مراعاة الظن أيضا ، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه ، حتى تصبح المقابلة

مير فصل^(۱) پيست

ماتقدم في هذا الأصل نظر في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب متروعة أو غير مشروعة ، أى من حه ما هي داخلة تحت نظر الشرع ، الا من جهة ما هي أسباب عاديا لمسببات عادية و فإنها إذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فان قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيها هو عنده مصلحة أو دمع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواحبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الذّعة والراحة بتركها وهو من جهة ماهو فاعل بإطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب الصالح فا عكما كان الناس في أزمان الفترات والمصالح والمفاسد هنا هي المتبرة علائمة الطبع وونافرته . فلا كلام هنا في مثل هذا

المسأكة الثانية عشرة

الأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات _إيما شرعت لنحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفعة

والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان أحدها ماشرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد الأول

⁽۱) يقصدبه ايضاحاللا صل السابق في المسألة ،ويدفع به مايقال: كيف لا تكون الاسباب الممنوعة سببا للمصالح ،والماقل لايفعلها الا وهي سبب في مصالحه وأغراضه ؟ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ماهي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (٧) أي علها أو ظنا بدليل متابليه وما جاء له في بيانه لهذا القسم

⁽٢) سيأتى أنها مالم يكن فيها حظ المكلف بالقصد الاثول ،وانها هي الواجبات المينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيها حظ المكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها الحالة على ماجبل عليه طباعه من سد الحلات ونيل الصهوات . وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية

⁽ع) منابرة فالعبارة

أيضا ، وإما بالقصد الثاني وهي منعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقاصد . والثاني ماسوى ذلك بما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فتجيء الاقسام ثلاثة : ﴿ أحدها ﴾ مايعلم أو يظن أن السبب شرع لا جله فتسبب المتسبب فيه صحيح ، لأنه أتى الاثمر من بابه ، وتوسل اليه بما أذن الشارع في التوسل به الى ماأذن أيضا في التوسل اليه ، لأنا (١) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أولا ؛ (٢) ثم يتبعه الخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو فعو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو المتثم بما أحل الله من النساء ، أو التجول عال المرأة أو الرغبة في جمالها ، أو الفبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسما دلت عليه الشريمة . فصار إذا ما ماقصده هذا التسبب مقصود الشارع على الجلة . وهذا كاف . وقد تبين في القول بفساد هذا التسبب

لايقال: إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لايغنى دون قصد حلّ البضم بالعقد أوّلا ، فإنه الذى ينبنى عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصد، بالعقد أوّلا الحلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإدا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح •

(۱) لعله سنيمط هناكلة(اذا) . وبعدةوله دلت عليه الشريمة سقطت هذه الجملة (وقعد الشخس المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار اذاً النخ . وبهذا ياتشم الكلام

(٢) فالتناسل ، تعسد أسلى ، كا في الحديث: (تزوجوا الولود الودود فاني مكاثر بكم الامم)فجاء بصيفة الامر على طريقة مالم يكن من حظ المكلف كا يأتى شرحه في كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فالسكن كا في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفكم) والمال والجال النخ كا في الحديث (تنكح المرأة لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجالها ولدينها) والقيام على المحالج كا في حديث جا بر بن عبد الله في تزوجه المرأة التيب للقيام على مصالح اخواته . ومكله المباقى . وكاما الشرع

و يتبيّن هذا عا إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق ، بحلّ أو غيرد ، فلم مكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصدُه أنه لو أمكنه طصل مقصود. • فإذا عقد عليها _والحال هذه _ فلم يكن قاصداً لحله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم في كل فعل أو نرك جار هذا المجرى

لاً نا نقول: هو (١) على مافرض في السؤال صحيح، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير حائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصَّلا اليه . ولم يكن قصده بالمقدأنه ليس بعقد ؛ بل قصدا نعقاد النكاح بإ ذن من اليه الاذن ، وأدى ماالواجب أن يؤدى فيه ، لكن مُلجأ الى ذلك • فله _ بهذا التسبب الجائز _مة تضاد . ويبقى النظر في قصده الى المحظور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين و إن كان خاطراً على غير عربمة ، فغنفر كسائر الخواطر. فـلم يقترن إذاً بالعقب ما يصيره باطلا ؛ لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، منتنى الموانع . وقصدُ القاصد للمصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده (٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثاني موجود (٣) عنده لامحالة. وهو موافق لقصدالشارع بوضع السبب. فصح التسبب. وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيفاعالسبب المشروع و إن غفَّل عن وقورَ الحل به ؛ لأن الحل الناشيء عن السبب ليس بداخل (٤) تحت التكايف كا تقدم

﴿ والثانى ﴾ مايملم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء (٥) . فالدليل

⁽١) أي المتد

⁽٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

⁽٣) أي حكماكما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير اليه قوله وأما الزام قصد الحل النج

⁽٤) فهو مسبب لا بلزم قصده ولا عدم قصده لا نه فعل غيره

⁽٥) أي أنه ليس من مقاصدالشرع بهذاالسب ، وأن كان قد يترتب على مسببه، كالطلاق والمتق بالنسبة لمقد النكاح والبيع . فالطَّلَاقُ لا يكونُ الا عن نكاح . والمتقَّ لا يكونُ الا عن مَلك . كما لا يكون مدم البيت ألا عن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والمثلى. ومدم البيت ، لم تقصد بالنكاح ، والبيم ، و بناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المغروض ، و إذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكتمه في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ماقصد بالسبب . فهو إذا باطل . هذا وجه

ووجه ثان : وهوأن هذا السبب بالنسبة الى هذا المقصود المفروض غير مشروع ، قصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا . و إذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ، فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرح له

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن فى ذلك التسبب مفسدة لامصاحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبه اليه عبثا ، فإن كان الشارغ قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح ، فاذا قصد بالكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل الى الربا مع إبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التى يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع فى شرع النكاح والبيع ، وعكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا الوالناكح في المثال المذكور وأن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل الا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق ، وهو مباح في نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، و إن كان مذموما . فإنه اذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة في الدار المفصوية (١)

وفي الفقه مايدل على هذا:

(۱) أَيْ فَهُو ثَمَا يَتُوجُهُ فَيْهُ النَّهِي لُوصَفَ مَثَلَكُ ءَلَا لِلدَّاتُ وَلَا لُوصَفَ الرَّمِ . ومعروف أَنْ فِيهَ عَلَاقًا فِي فَسَادَهُ وَعَدْمُهُ

دقد اتفق مالك وأبوحنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، ويقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد أن أشتر يتك فأنت حر، ويازمه الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشترى وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان (1) له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد وفي المبسوطة عن مالك _ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت. قال : أرى له جائزا ان يتروج ولكن ان تزوج طلقت عليه . مم أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهماشيء عما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثانىء إلا الطا؛ ق والعنق ؛ ولم يشرع النكاح للطلاق ، ولا الشراء للخروج عن اليد ، و إنما شرعا لأمور أخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأنوقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملكوعن القصد اليه ، فالناكح قاصد بنكاء الطلاق ، والمشترى قاصد بشرائه العتق . وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع ، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين . وإذا كان كذاك فأحدالاً مر من حائز إما جواز التسبب بالمشروع الى مالم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه السائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يغارق (٢) أنه ليس من نكاح المتعة. فإذاً ادا تروج المرأة ليمين لزمته أن يَتْرُوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك : إن النكاح حال ، فإنشاء أن يقيم عليه أقام، و إن شاء أن يفارق فارق ؛ وقال ابنالةا..م : وهو مما لااختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي (٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه .وهو بمنزلة من ينزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها علايريد حبسها ولا ينوى ذلك عطى ذلك نيته واضاره في يزويجها . فأمرهما

⁽۱) أى فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له (۲) ليكنه لم يحدد مدة ، على ماياً في لما لك

⁽٣) أي نكام الذي الخ

واحد . فان شاءآ أن يقيما أقارا لأن أصل النكاح حلال • ذكر هذه في المبسوطة . وفي الكافى _ في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر ... أن قول الجهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتمة ، وأنه لا يجيزه بالنية ، كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافر بن . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ، فإنا لو ألزمنه أن ينوى (١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً ، فإذا سلم لفظه لم تضرق نيته ، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن المشرة رجاء الأبدية ، فإذ اسلم لفظه لم قارق ، كذلك يتزوج على تحصيل المصمة ، فان اغتبطار تبط، فإن وجدها و إلا فارق ، كذلك يتزوج على تحصيل المصمة ، فان اغتبطار تبط، وإن كره فارق ، وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوح . وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لموى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذ، مسائل دلت على خلاف ما تقدم فى القاعدة المستدل عليها. وأشدُها (٢) مسألة حل اليمين ، لا فه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، و إنما قصد أن يبر في عينه ، ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع ، وما ذلك إلا لا نه قاصد للنكاح أولا ثم الفراق ثانيا ،

⁽۱) فرق بين أن ينوى النكاح الابدى وبين الا ينوى النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك . والتنظير أيضًا ناب ، لا نه متزوج على الابدية ان حسنت عشرتها · فليس فيه دخول على التوقيت القطمي وهو نكاح المتمة

⁽۲) وانماكان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها وهو المقد . ولكنه في الامئلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف الشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمئلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير)ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمملق حريته على مشتراه ، فلا تنظهر الافضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لان النكاح المقصود به بر الجين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وها قصدان غير متلازمين . فإن جملتهما متلازمين في المسألة الأولى (1) بحيث يؤثر أحدها في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل ، وحينئذ يبطل جميع ماتقدم (٢) فعلى الجلة يازم: إما بطلان هذا كله ، وإدا بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهن: أحدها إجالى ، والآخر تفصيلى ، فأما الاجمالى فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدّ من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل محتها ولا هى منها ، بدليل قولم بالجواز والصحة فيها . فما اتفتوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين محتها ، ولسلامته عند المجيزين ، لأن العلماء لايتناقض كلامهم ، ولا ينبغى أن محمل على ذلك ماوجد الى غيره سبيل . وهذا جواب يكنى المقلد فى العقه وأصوله ، ويورد على العالم (٣) من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتمسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه لمسائل لاتقدح فيا تقدم ؛ أمامسألة التعليق فقد قال القرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن من قال بشرعيدة النكاح في صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكة المعتبرة فيه شرعا. قال: وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبنة ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً ، فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلا لحكمة العقد. قل: فيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده . قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله ، وهو عاضد (٢)

⁽١) • سألة نكام الحلل

⁽٢) من هذا الآصلِ وهو أن الدليل يقتفي أن هذا التسبب غير صحيح

⁽٣) أي الحِبتهد ، أي يعرض عليه ليتنبه • وذلك من تحسين الظن به

لما تقدّم • ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذء المسألة للضرورة اليه . وهي :

المسائعة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يُملم أو يظن وقوع الحكمة به ، أوْلا . فإن علم أوظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، و إن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأمر خارجي

فان كان الأول ارتفعت المشروعية أصلا، فلا أثر السبب شرعاً البنسة الى ذلك المحل ع مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخر والخبر بر ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية (١) ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير (٢) وكذلك العباد ت و إطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك . ولا أمران : «الأول» ان أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبها هو مبين فى موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقد آنها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً ، وقد فرضناه مشروعاً ، هذا خلف . «والثنائى» أنه فوكان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام .

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب وهى المسببات لأمرخارجى ، مع قبول الحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب ؟

⁽۱) ، (۲) أي بدون تبايي

أم يجرى السبب على أصل مشروعيته ? هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سأنغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور:

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة الكاتية لاتقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف وسيأتي (١) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

والثانى المحمولة الحاص بهذا المكان أن الحكمة إما أن تعنبر بمحلها وكونه قابلا لها فقط، وإما أن تعنبر بوجودها فيه و فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعى . والمحلوف بطلاقها فى مسألة التعليق قابلة للمقد عليها من الحالف وغيره و فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص فى المنع . وهو غير موجود. وإن اعتبرت بوجودها فى المحلل المناز بالمناز في المناز المناز المناز المناز المناز المناز المناز المناز المناز بهناه ، مع أنه لافائدة فى هذا المقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جاريا على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال (٣) : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، و إبدال الدرم بالدرم مظنة

⁽۱) في كتاب المقاصد في المسالة العاشرة • أي فعيث ان الهل قابل في ذاته ، فتخلف الممكمة في هذا الذرد بخصوصه لامرخارج لايضر في اطراد الحبكم، كالملك المترفه • ثلا لامشقة في سفره ومع ذلك يطرد ممه حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن على الطلاق على النكاح : الهمل قابل للحكمة والمائم خارج ، فيجرى التسبب على أصله

وهذا الدليل عام في المسائل آلفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

⁽۲) إى نملا

⁽٣) أى ردا على اعتبار مجرد قابلية الهمل ، وعلى الاستناد فى ذلك الى أن الحكمة غير موجودة فعلا فى مسالة الملك المترفة المسافر ،وكذا فى مسألة ابدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أى لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفة بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انما يلزم أن نقارن السفر مطلقا بنكاح المحلوف بطلاقها . يمنى والسفر فى ذاته مظلة المشقة واللم توجد فى بسن الافراد النادرة كالملك مثلا. أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها ظليست مطة

لاختلاف الأغراض باطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها. فليجز التسبب باطلاق ، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق ، فإنها ليست بمظنة الحكمة، ولا توجد فيها على حال

لأنّا نقول: (١) اتما نظير الدفر بإطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ؛ لأنهاصورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات . بخلاف نكاح القوابة المحرّمة كالأم والبنت مثلا، فإنها محرّمة بإطلا: فالمحل غير قابل بإطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك (٢) فلابد من القول به في تلك المسائل . وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد المحكمة وإن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿ والثالث ﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب و فنحن قبل وقوع السبب جاهاون. بوقوعها أو عدم وقوعها و فكم من طلق على أثر ايقاع النكاح ، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارى و طرأ أو مانع منع و واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحسكمة في أى فرد فضلا عن الفرد النادر .وعلى ذلك لا يصبح أن تجمل هذه المسألة من هذا الباب ويعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه وبخلاف مسألة الملك والدينار وفالحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق وغالبه تتحقق فيه الحسكمة و أوا هنا فسلا التحقق الحكمة في وسألة المحلوف.

⁽١) أى فالمتارنة على ماصورتم نحير مستقيمة ، لانه يسلزمأن يقارن المطلق المطلق والمطلق ممنا نكاح الاجنبية حلف بطلاقها أولا . هذا هو الذي يتارن بالسفر مطلقا . فاذاقلتم باطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الاجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

⁽٣)اى اذاً لم يكن المحل غير قابل ، بل كان قابلاوان منع منه مانع خارج، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكاما القراق . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة ؛ لأن الحكمة لاتوجد الا بعد وقوع السبب . وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة . وهو دور محال . فاذاً لابد من الانتقال الى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجلة (١) كافياً

والمانع أيصا أن يستدل على ماذهب اليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول الحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلافي الذهن خاصة (٢) وان فرض غير قابل في الخارج؛ فما لايقبل (٣) لايشر عالتسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فمالا توجد حكمته في الخارج لايشرع أصلاكان في نفسه قابلا لها ذهنا أولا. فان كان الأول فهو غير صحيح؛ لان الأسباب المشروعة أيما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية ؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(١) إنما قال على الجملة ليصح السكلام فتدخل مسألة الملك مثلاو نسكاح الا َّجنبية المحلوف بطلاقها . أما على التفصيل فان أعتباره ينقض كثيرا من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي مالم توجد فيها مظنته في خصوص الحل مهاكان قابلًا وجاء المانع من أمر خارج الكن يبقى الكلام في تحديد المن الذي أفاده هذا الدليل الثالث . وبالتأمل فيه تجده دليلا ثانيا على عدمِصعة اعتبارا لحكمة بوجودها في المحل، وقداستدل عليه أولا بأنه يلزمه بأطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وابدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها .ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي وهو ان الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوعالسبب بعد وجود المحكمة وهو دور باطل. فما أدى اليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلابد من اعتبار مظنة قبول المحل اجمالا . وعليه فهو وان كان دليلا ثالثا على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارج، الآ أنه يشترك مــّم الدليل الثاني في الغرض الذي بنيا عليه ومو أعتبار الحكمة بوجودها في المحل .وهذا القرض كان احد فر منهن أدرَجها تحتُّ قولة (والدُّليل الثاني) معصل بهذا الصنيع شيء من النيوض في وضع هذا الدُّليِّلَ النَّالَثُورُوجِهِ . قَمَا جَمَلُهُ الدُّليلُ الثَّانَى في الْحُقِّيقَةُ آمَحَتُهُ الدَّليلان الثاني والثَّاثُ بقي شيء آخر وهوقوله (وقدفر صناوة وع السبب مدوجود ألحب كمة مداً غيرطاهر قال المفروض هوان اعتبارااسبب بعد وجود الحكمة لا وحوده ولا محصل الدور الابناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الإخر لآن توقفوجود الحكمةعلى وقوع السبُّم توقف إهتبارالسبب ومشروعيته على وجود الحكمة لادور فيه فلايتم هذا الدليل آذا لوحظ فيسه

مسألة الدور ولكنة يمكن تمامه بما قاله قب الكلام لمى مقدمات الدور ((كمام المعلوف بطلاقها مثلا فان فرض حصول الحكمة فيها عقلا مع وجود هداالتمايق همر محال المسكمة فيها عقلا مع وجود هداالتمايق

(٣) أي ذهنا . وأما مابقل ولو ذهنا فقط فبشرع فيه التسب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد ساوي مالا يقبل (1) المصلحة لافي الذهن. ولا في الخارج؛ من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاأ و جازا ؛ لكن جوازها يؤدي الى جواز ما تفق على منعه و فلابد من القول عنعهما وطلقا . وهو المطلوب

(والثاني) أنا لو أعملها السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لاتنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ، لأن التسبب هما يصير عبثاً . والعبث لايشرع ، بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا و بين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي (٢)

(والثالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار (٣) وجود الحكمة؛ فان انتفاء المشــقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق، بل الظر · _ بوجو دها غالب؛ غير أن المشقة تختلف باختملاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة، وان لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته. وجمل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكيف؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فالماثلة من كل وجه قد لاتتصور عقلاً ؛ فإنه ما من مهائلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً .والغالب المطّرد اختلاف الدرهمين و الدينارين ولو بجهة الكسب (١). فأطلق الجواز لذلك. وإذا كان ذلك

⁽١) وذلك كنكاح القرآبة المحرمة المتفق على منمه (٢) أي ف.قوله: (وكان يلزم ألا يصح المقد ألبتة)

⁽٣) أي فلا بد من وجود عظنة الحكمة تفصيلا . وهي،وجودة كـذلك في. سألة الملك. والمشقات تفاوتة في الآشخاس، والأحوال ، حتى المنك المترفه يحصّل له مشقة في السفر تناسبه. واذا فرضآنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لا ن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لا"نه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقا بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحسكنة عليها

⁽٤) اي البرىء من الشبهة وغير البرىء، أي فأن لم يوجد اختسلاف فات الدينارين وأوصافها اللازمة وفقد يوجد بأوصاف أخرىلاحقة لهاكما أشار اليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

· ﴿ فَصَلِ آلِهِ اللهِ اللهِ

مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها(٢)، فإنه موضع فيه احمّال للاختلاف، و إن كان وجه الصحة هو الأفوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر الى أنه ـ لمّا كان له نيةالمفارقة أو كان مظنّة لذلك _ أشبه النكاح المؤقت ، لم يُجِزْ . هذا وان كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافًا ، فقد غيزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة. فالموضع مجال نظر المجتهدين. واذا نظرنا الى مذهب مالك، وجدنا :كاح البرّ :كَاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أن يرفع حكم اليمين وكونه مقصودا به رفع اليمين ، يكفى بأنه قصد السكاح المشروع لذي تحل به المرأة للاستمناع وغيره من مقاصده؛ إلا أنه يتضمن رفيع اليمين وهذا غير قادح. وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجلة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج الى مابيده من الطلاق الذي جعل الشارع له . وقد يبدوله فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه في نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك ذكاح التحليل لم يقصد به مايقصد بالنكاح ؛ انما قصد به تحليلها

⁽۱) بناء على القول باجراء السبب على اصله ولو لم توجد الحكمة بالغمل متى كان المحل قابلا في ذاته وكان اللهام خارجا عنه
(۲) هذه المسائل أيسر كثيرا من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيسه تحقق الحكمة بوجه. أما هذه فلها لامانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية ، غايته أنه لا بسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بهاء أوجل اليمين يمني والغالب الشرعية ، غايته أنه لا بسها قصد قضاء المادة ولو لم ينو التمسك بهاء أوجل اليمين يمني والغالب أنه لا يتمسك بها ،أو قضاء شهوته مدة اقامت حتى آذا عافر فارق ،وهَكذامن المقاصد التي لا تناسب الروحية أولًا تتفق مع المعتبرفيها، وكاما لآ تنافي تحقق المقاصدالمشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لمصول الحكمة لكن يوجد في الاولى مأتم من العصول وفي هذه البسائل لا مأنع منه

المطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، الابحقيقته . فلم يتضمن غرضا من أغراضه التي شرع لها . وأيضًا فن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفًا أو شرطا ، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره . وأيضا فالنص (۱) يمنعه عتيد ؛ فيوقف عنده . على أنه لو لم يكن في نكاح المحلّل تراوض ولإشرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك ، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح ؛ اعتباراً ، فأنه قاصد للاستمتاع على الجلة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجلة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن (۲) ذلك العود الى الأول ان اتفق ، على المرجوحة ، فلا يخلو من وجه من النظر

ومما يدار على أن حل اليمين اذا قصد بالنكاح لايقدح فيه ، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة ، أو صيام أو ماأشبه ذلك من العبادات ، أنه يفعله و يصحمنه قربة . وهذامثله فلو كان هذامن اليمين وشبهه قادحا فى أصل العبادة ، لكان قادحا فى أصل العبادة ، لان شرط العبادة التوجه بها الى

⁽١) (لمن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة النسب ، لانه لا يترنب عليه مقصد من مقاصد النكاح . بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كا حصل كثير افيكون كقضاء الوطر ، والكن ورد النس فيه بخصوصه لمعن خاص و مفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه وأنت إذا تأمات قوله بعد (اذا لم يكن تراوض رلا شرط وكان الزوج هو القاصد فان بعض العام يصحح النكاح المتبارا بأنه الخ) تعلم وجه ماقلنا وان مسألة المنم لا ترجع الى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لا بها حصول التصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فالحكلام في هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلل المؤدى الى انحفاط الاخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للاول وحرما له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم . وهذا أمر يصمح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يسبب الكرامة وعزة النفس من جرائه

⁽۲) أى يتضمن نكاح التعليل سمع مقاصد النكاح الاملية _قصده أن تعود إلى الزوج الاول الذكان هناك الثانى وشرط نوقل بعظهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط ،وانما هو أبس تهمى وليس مقصودا أصليا ظلا يمتع جنعة المقد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها و إن لم يقصد بها إلا حل اليمين _ و إلا لم يبر فيه فكذلك هنا ، بل أؤلى ، وكذلك من حلف أن يبيع سلعة بملكها ، فالعقد ببيعها صحيح و إن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيداً و يذبح هذه الشاة ، أو ماأشيه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصلين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لايشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالمًا ، و إنما يعتبر أن يكون مظنة (١) لها خاصة .

(والثابي) أن الأمور العادية انما يعتبر في صحتها أن لاتكون مناقضة لقصد الشارع • ولا يشترط ظهورالمواففة • وكلاالأصلين سيأتي ان شاء الله تعالى

مه رتر فصل ا س

والقسم الثالث (٢) من القسم الأولهو أن يقصد بالسبب مسبباً لايعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لحذا السبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره • فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع • وعلى الثانى يكون مشروعاً . و إذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع لايقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجلة ؛ فلم لايتسبب به ؟

⁽۱) أى على الجلة . والا فنكاح حل اليمين، ظنة الا يترتب عليه شى، من مقاصد النكاح المذكورة فيهاسبق وأمثالها .وان كان قد يترتب . وفلنا على الجلة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنسية مستوف للائركان والشروط .وقوله حاصة توكيد للعصر المستفادمن انما (۲) يظهر أن هدا الموضع يدخل تحتقاعدة الامور المشتبهات

الموافقات ج ١ ـ م ١٧ ـ

لأنا نقول: أنما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً و إنماكان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل مايتسبب عنه على الإطلاق والعموم . وليس مافرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها ، ولم تشرع لأمور و إن كانت تنشأ عنها ولم تشرع لأمور كالتناسل وتوابعه ، ولم تشرع عند الجهور للتحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لأمور محصوصة يشرع عند الجهور للتحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لأمور محصوصة كان ماجهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقالُ : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالأصل فى الأبضاع المنع الا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل فى أكلها المنع حتى تعصل الذكاة المشروعة ، الى غبر ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لاندرى : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ماهو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهى مذكورة فى كتساب المقاصد

المسألة الرابعة عشرة

كا أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضا أحكام ضمنا ؛ كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجانى أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبدا ، والكفارة . وكذلك المتعدى يترتب عليه الضان والعقوبة ، والسرقة يترتب عليها الضان والقطع ،

وماأشبه ذلك من الأسباب المنوعة في خطاب التكايف ، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذاالسبب المنوع يسبب مصلحه (۱) من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها ، كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، و إنفاذ الوصايا ، وعتق المدبترين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإتلاف بالتعدى يترتب عليه مترتب عليه ملك المتعدى المتلف، تبعا لتضمينه القيمة والغصب يترتب عليه ملك المغصوب اذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل لايقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لامصلحة فيها ، وانما الذي من شأنه أن يتُصد ، الضرب الثاني . وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدها) أن يقصد به المسبب الذي مع لأجله لاغبر ذلك بكالتشني (٢) في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق ، فهذا القصد غبر قادح في في ترتب الاحكام التبعية المصلحية ، لأن أسبابها اذا كانت حاصلة حصلت

(۱) أى يترتب عليه أمر ممتد به شرعا له أحكاه وه ستتبعاته ، وان كان السب الممنوع لم يقصد به ذاك في نظر الشارع، كاتقدم في الذكاح يترتب عليه الطلاق وان لم يكن من مناصده لانه لاطلاق الافي ملك عصمة . الا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الاسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف الشروعة فبعض ما ينبئ عليها مقصود بالتسبب (۲) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصاحة ؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمنصوب بقطم النظر عمايترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصاحة أعنى أمرا والمنسوب بقطم النفر عارب عليه مصاحة موكان يجمل به أن يجمله أمرا المانا غير الضربين في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصاحة ، وكان يجمل به أن يجمله أمرا المانا غير الضربين الذكورين . يرشدك الى أن التشنى وما معه ليس مصلحة بالمني المقصودة وله (فهذا القصد غير قادم في ترتب الاحكام المصلحية) يمني كملك المفصوب ، فيؤخذ منه أن التشفى ليس حكها مصلحها

مسبباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان الفاتل و إن كان لم يقصد إلا التشفّي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن (1) قالوا اذا تغير المفصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مختيرفيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضان القيمة أو التغير أو مجموعهما • و إنما ناقضه في إيقاع السبب المنهى عنه • والفصد كلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد الى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشىء عن الضان أو القيمة أو مجموعهما . و بينهما فرق . وذلك أن الفصب يتبعه لزوم الضان على فرض تغيره • فتجب القيمة بسبب التغير الناشىء عن الفصب . وحبن وجبت القيمة وتعينت صار المفصوب لجهة الفاصب ملك له ؛ حفظا لمال الفاصب أن يذهب باطلا بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه ، لابسبب الفصب • فانفك بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه ، لابسبب الفصب • فانفك

(۱) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والفصب حيث أخروا قاعدة سد الدرائم في الاول دون الثاني . فرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضافي الفصب لا يضيع على المفصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولايتأتى ذلك في النفس بعد القتل . ويمكن كل قاتل ادعاء قصد النشفي ولو كان قاصد اللتوابع كالميراث ، لانه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد النشفي فقط

(۲) أى فقصد الغاصب بالغصب الى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من المناصب بالغصب المالملك . وحيث ان الاخير لم يحصل منه فلايقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سببا في الملك ؟ فانه إيما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع ، بل السبب التغير والفهان وان ترتبا عليه ، فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويبق الكلام فيها لوقصد بالغصب المتلك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه ، وحب فوت المفصوب بدون ارادته ، هل يكون حكمه صحه تملكه بالقيمة أم لا كلم يفرقوا في الفروع بين القصدين وعصل ، وجب الفوت، كاأنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تمود على القاتل بالمصلحة

التصدان • فقصد القاتل التشفّى، غير قصده لحصول الميراث. وقصد الناصب الانتفاع ، غير قصده لضمان القيمة و إخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه • و إذا كان كذلك ، جرى الحمكم التابع الذى لم يقصده القاتل والناصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده (١) فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُه وأُخذُ المفصوب من يده أو قيمته • وهذا ظاهر إلا ما سُدّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمنا ؟ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموري ليحصل له الموصى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته و يتملّكه ، وأشباه ذلك ، فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء فى خطاب التكايف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصاحة . فليست إذا بمشروعة فى ذلك التسبب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر فى ذلك التسبب المخصوص كونسه مناقضا فى القصد لقصد الشارع عينا (٢) ، حتى لا يترتب عليه ماقصده المتسبب ، فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) و يطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصدالمفروض قوهو مقتضى (١) المديث فى حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه فى حديث (١) المنعمن جم المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ،

⁽١) وهو مطلق الانتفاع بلامقابل

⁽٧) فقد قصدبالسبب بعينه المالمسبب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه فليس الغصب والسرقة مثلا من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد الم ذلك، فيكون قصده بعينه مناقضاً القصد الشارع بعينه

⁽٣) وان كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فاذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وان لم يظهر قصده عومل بذاك أيضا سداً المدريعة . ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن

وي المدين الطويل الذي كتبه أبو بكر رضى الله عنه الى أنس حينوجهه الى البحرين وفيه : (لا يحمم بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجة البخارى وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منة المعاملة بنقيض المقصود فيها قصد فيه مخالفة النسبب الشرعى

وكذلك ميراث المبتوته في المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة . الى كثير من هذا ، أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المنرتبة ، ولا يؤثر في ذلك قصدهذا القاصد ، فيستوى في الحكم مع الأول ؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلام فيه فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلام فيه في مسائل ﴾

المسألة الأولى

ان المرادبالشرط في هذا الكتاب ماكانوصفا مكم لا لمشروطه فيما افتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاء الحكم فيه في كما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٧) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط السبب وشرط العكم .وأن الشرط مطالقا في الحقيقة يرجع الى أنه مانع ، لكن بجهة عدمه ، والحسمي مانعا منعه محهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرينا وحكمة السبب . مثاله البيعسب في ثيوت الملك، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي المجر عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه : فمن قائل انعدمه يقتضي حكمة ثناني حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتعبير وجود حُكْمَتِينَ مُطْرِدَتَينَ مَنَافِيتِينَ. فلذَلك قَالَ غيره : شَرَطُ الحَكُمُ مَا اشْتَمَلُ عَدْمُهُ عَلَي حَكْمَةُ تَنَافَى نفس الحكم، ومثَّالوه بالصلاة فهي سبب المحكم وهو ترتب الثواب وعِدم المقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، نصدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جله الطهارة شرطاً للثواب، وهذاينا في الحكم وهو حصول الثواب وعدم المقاب،وانكانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجنابالقدسموجودةفيما هومسمىالصلاةولوبدون الطهارة . وعليه فصرط السبب عدمه بخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا. وشرط الحكم يخل بالعكم وان كانت حكمة السبب موجودة، فلنمد الى بيان كلام المؤلفومقارنته بما قالوه: يقول أن الشرط ما كان مكملا للمشروط فيما اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة ، أي واذا كان مكسلا له في حكمته فعمدم الشرط مخسل محكمته . ولا يخلى أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فيها اقتصاه الحكم فيه ،أي يكون الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط ، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل محكمة الحبكم ، ولا يخلق أنهذاهو شرط الحَمَام على الرأى الأول الذي اعترض بأنه يتمسر تطبيقه على كل شرط للحكم؛ لاستدعائه حكمتين متنافيتين : احداما في عسدم الشرط والاخرى في الحكم ، وهو مالم يذكروا له مثالا فغلا عنواطراده مكمّل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمـــل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى فى الحرمة مكمّل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفمل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يربد بادماج النوعين في تعريف واحد جمل الشرط نوعا واحداكم سيأتى له ذلك في المانع أيضا ويجمل ذلك اصطلاحه . أماأمثلته : فالمثال الاول لشرط السبب لائن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التي انتضاها وصف الغني،وشرط هذا السبب المكمل لهڧهذه الحكمة الحول وسيارة أخرى امكان النماء،لأن استُقرأرحَكم الملك انمأ يكون بالتمكنّ من الانتفاع به في وجوء المصالح فقدر له حول جمل مناطالهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونهغنيا، فعدم الشرط وهو التمكّن ينافي حكمة السبب وهي الغني ، وعليه فتي اختلت حكمة السبب لعــدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا. فقوله أو لحكمة النني تنويع والعبارة أي أن مايتتميه الملك هو الحكمة التي هيوصف النني. وكذا يقال في امثاله الآتية بعد#ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكمهمو الرج ،وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانساني أي حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عندمحفظ النسل، وشرطه الاحضان فاذآعدم الاحصان كان ممذورا فمدم الحبكم وهُو الرجم مع بقاء حكمة السبب وِهي حفظ النسـل لائن حفظ النسل يحمــل برجم المحصن وغير المحصن . ولا يخلى عليكُ أَنَّهُ لايظهر في مثاله هذا تطبيقًا على مأجرًى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لانه لايوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أماعلي الرأي الثاني فظاهر كما صورناه ﴿ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب فالقماس، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الاثمن وشرطهالتكافؤ بحيث لايقتل الاعلى بالأدبى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمةالسبب وهي الزجر واستتباب الامن لامه يترتب على قتل الاعلى بالادبى منسدة وتزاع وهرج لانه لاتقبله النفوس،فعدم الشرط مخل بمحكمةالسببغلا حكم أيضا* ومثاله الرابع منشرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ،وحكمتها الانتصاب للمناجأة بالخضوعوالادب،والطهارة شرطما، وعدم الطهارة ينافى حكمة الحضوع والادب فلا يترتب الحبكم وهو التواب

وقوله سوامعلينا الخ يشير به الى ماقالوه فى تقسيم الحكم الوضعى الى ماجه الشارع علة وما جمله سبباوه الجمله علامة وما جمله ركنا الخ كا جاء فى تحرير الكمال وشرحه أن الذى وضه الشارع لحكم ه كان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ماوضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يمنى بحيث تتلقاه المقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يمر تبعله عند المقل هذا الحكم فيسمى وضع الملة كالقتل المعد العدوان الموجب لا نتشار المدوان وجمله الشارع على هذه القصاص لا بطال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه الملة لان دلاه من عالمة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعاول ، أولمحالمًا، أو لغير ذلك بما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى • فانما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط • و يلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط معالففلة عن الشروط، و إن لم ينعكس • كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه ينفى الى الحكم في الجلة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يغضي الى النهن في الجلة وهو يففي الى طلب الزكاة. وان كان جملة الشارع دلالة على الحكم وليسّ فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالا وقات للصلاة الح ماقال. فالمؤلف يقول إن المنظور اليه في الشرط أعما هو أن يَكُون مكملا للمشروط سواءً أكان الشرط وصفها لما يسمونه سببا يعنى كالمشال الشانى وهو ملكالنصاب فالشرطوه والتمكن من النماءو صف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكنا من نما ثه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرطالتكافئ والقتل العمد فتقول يشترط في القتل الممد لترتب القصاص أَن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصِفا لما يسمى مسبباكما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيسم كوَّم برضي المتعاقدين، أم كانوصفا لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المُمَاوِلَ للقَتْلُ الْعَمْدُ أَنْ يَكُونُ مِن إلحًا كم أو جاعة المسلمين، أم وصفا لمحالها كما تقول يشترط ق القتل الذي يوجبالقصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هُو العلة، أم وصفالمحل المسببكاتقول يشترطفي ملك المبيع بالعقدأن يكون منتفمابه فكونه منتفعًا مه قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدّار على أنّ يكون الشرطمكملاللمشروط في حكمته أو حكمة الحكمالذي ترتب عليه وهذا شامل اكل الشروط مهما نظرت البها بكونها وسفالاي شيء بماذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا المشروط التي مي أوصاف حقيقية كما تقوّل يشترط في وجوب الصلاة ألعقبل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصعتها طهارة الحدث ولصعة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيراناعتباريان ثبوتهها بمجرداعتبارالشارع وبهذا البيآن تعلمأنه لميخالف اصطلاحهم الاق العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين فى صارة واحدة مع أنك ترى فيها النوءين صريحين ولكنه يريد أن يجمل الشرط شرطاللسبب مطلقاً الا أنه تأرةيكونمكملالحكمته هو ،أو مكملالحكمة المكم المترتب عليهوا لمآل واحد. وسيأتى له في المانع جمله قسما واحداوهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته وسيأتي الكلام معه فيه الايقال انه كم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وانما اعتبركونه مكِملا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة . فاصطلاحِه بِميد عن اصطلاحهم . لا نا نقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواءاً كان سببا أم حكما الْإِ أَنْ هَذَا مَالُهُ بَجِهَةَ عَدْمَهُ وَقِدْ صَرَّ فَي الْمَالُمُ بِالنَّنَاقِ بِينَ مَعْتَفِي الْمَالُمُ وَعَلَةً الْمُسْكُمْ كُمَّا بأتى ولا معنىلاعتبار التناق فيأحــد آلمانيين دّون الآخر. وبالجـــــة فقد أواد أن يخيــــالف ألاصطلاح كمآ يقول وأوجز حتى صار الكلام النازا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألة الثانية

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط ، فليذكراصطلاحه في السبب والمآتة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ماوضع (١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ؟ كا كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة ، والزوال سببا في وجوب الصلاة ، والسرقة سببا في وجوب القطع ، والعقود أسبابا في اباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك عوما أشبه دلك

وأما العلة فالمراد بهاا لحديم والمصالح التي تعلقت (٢) بها الأوامر أوالإ باحة على والمفاسدالتي تعلقت بها النواهي ۽ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر عو السبب الموضوع سببا للإ باحة وفعلي الجلة ، العلة هي المصلحة نفيها أو المفسدة ، لا مظنّها (٣) كانت ظاهرة أوغير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضي القاضي وهو عضبان (١٤) » فالفضب سبب و وتشويش الخياطر عن استيفاء المجج هو العلة (٥) ، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحة في الاصطلاح

وأما المانع فرو السبب المقتضى لعلة ٍ تنافى علة مامنع (٦) ؛ لأنه إنما يطلق

(۱) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلةفلا يلزم فيها الوصفان كماسيةول وقوله لحكم أى وضمى أو تكليني فالماحة الانتفاع حكم تكيني ، وانتقال الاملاك حكم وضمي (۲) أى شرعت عندها وظاهر كلامة قصرها على ماتعلق به حكم تكليني ، مع أن الواقع

أن العلة اعم. فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك

(٣) أما المظنة فهي التي جملها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

(٤) تقدم (ص ٢٠٠٠) (ه) ولما كان التشويش وصفا غير منضط وكان الفضب مظنته وكان وصفا ظاهراً ضبط

به وجمل سبباً (٦) جرى على أن المانع مطلقا يقتضى علة تنافى علة السبب حتى ميما يسميه الاصوليون مانع الحكم كما تراه فى تعريفه وسائر بيانه .وهو اصطلاح له كما صدربه المسألة ،ولامشاحة فى الاصطلاح ، لكن اذاكان مبنيا على أمر ممقول · وستأتى مناقشته فى هذا الامر بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافى الله العلة ، ارتفع ذلك الحكم و بطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانما أن يكون مخلا بعلة السبب الذى نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه ، فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ماهو مانع له من باب تعارض سببين أوحكمين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فاذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فعناه أنه سبب يقتضى افتقار المديان الى مايؤدى به دينه وقد تمين فيا بيده من النصاب ، في من النصاب ، في انتفت حكمة وجود النصاب ، وهى النفى الذى هو غلة وجوب الزكاة فسقطت ، وهكذا نقول في الأ بو ق المانعة من القصاص ، فانها ضمنت علة تُخل بحكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير فانها ضمنت علة تُخل بحكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير

المسألزالثاك

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية بمكالحياة فى العلم ، والنهم فى التكايف . (والثانى) العادية بمكلاصقة النار الجسم المحرق فى الإحراق ، ومقابلة الرائى المحرف وتوسط الجسم الشفاف فى الإبصار ، وأشباه ذلك . (والثالث) الشرعية بمكلطهارة فى الصلاة ، والحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى . وهذا الثالث هو

⁽۱) جرى في المائم على أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب، وجمله نوعاوا حدا، وأدرج ما يسمونه ما في الملكم في أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب بالمثالين اللذين جملوا الاول منها مثالا لما نم السبب والثالي و الله مثالا لمائم و السبب و المثال الابوة الذي جملوه و الالمائم الحكم، و طاهر أن و الابن هذه لا تخل بتحتى حكمة الحكم، فيه حكمة المائم و هي كون الأب سببا لوجود الابن هذه لا تخل بتحتى حكمة السبب و هي الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الائمن لا تز ال قائمة اذا انتص من الوالد، ظم بخل جمائمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل محكمة السبب كما يريد ، بل فيه تمارض سببين . فكان مقتفى تقريره في المائم ألا تمد الابوة مائما فائت ترى فيه تمارض سببين . فكان مقتفى تقريره في المائم أخرج هذا النوع من المائم وصير تمريف أن قصره المائم على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المائم وصير تمريف المائم قاصرا. وعليه فاصطلاحه وبني على اطراد أن كل مائم فيه علة تنافى علة السبب . فعليه المائم قائم يتحتى لا يكون هناك وجه المدول عن كلام الاصوارين في جملهم المائم وعين

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأوّلين ، فمن حيث تعلّق به حكم شرعى في خطاب الوضع أو خطاب التكايف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الأعتبار ؛ فيدخل تحت الفسم الثالث

المسأاة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء. والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية. ألا ترى أن الحول هوالمكل لحكمة حصول النصاب وهي الغني ؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح. فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغني. والحنث في الهين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله ، وان اختلفوا في تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضي الجناية الاعند الحنث ، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين و والزهوق أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب (١) فلا قدام عقوق الورثة في مال المريض مرضا محوفاً (١). والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزفي الموجبة الرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزفي الموجبة الرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروط اتها

ور عايشكل هذاالتقرير بما يذكر من أن العقل شرطالتكايف، و لا بمان شرط في صحة العبادات والتقربات ، فإن العقل إن لم يكن قالتكيف محال عقلاً أوسماً ، كتكليف العجاوات والجادات . فكيف يقال إنه مكل أ بل هو العمدة في صحة التكليف وكذلك لا يصح أن يقال أن الإ بمان مكل للعبادات، فإن عبادة الكافر لاحقيقة لها يصح أن يكلها الإ بمان وكثير من هذا

(١) إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروطوهو القتل كان من النوع الاول للشرط. وان كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الناني (٣) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. واكن شرطه الموت ويرتفع هذا الاشكال (1) بأمرين : (أحدها) أن هذا من الشروط المقلية لا الشرعية (٢) وكلا منا في الشروط الشرعية و (والثاني) أن العقل في المقيقة شرط مكل لمحل التكايين (٦) وهو الانسان ، لا في نفس التكليف ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكل ، وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط ، لا ن العبادات مبنية عليه و ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخصوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته الى ينبني عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول ، ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة و وأيضاً فإن سلم في الايمان أنه شرط ، فني المكانى فعلى التوسع في العبارة و وأيضاً فإن سلم في الايمان أنه شرط ، فني المكانى لا في التكليف و ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض حفا عدا التكليف ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض بالا يمان حسما ذكرد الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

امسألة الخامسة

الأصل المعلوم فى الأصول: أن السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط قلا يصح أن يقع المسبب دونه و يستوى فى ذلك شرط السكال ، وشرط الاجزاء، فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالاجزاء مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر و فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو ضح بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو ضح

⁽۱) أى فى العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتى بعده بعدم التسليم بشرطيته (۲) ولكنا قلنا اذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها . الا أن يقال إن كلامنا فى الشرعية السرفة التى ليست فى الاصل عادية ولا عقلية ، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق. شرطا. وقد سلمه شرطا. وقد سلمه (۳) أى فيكون فى التمبير بشرط التكفيف تساهل . والفرض هو، إذ كر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لايقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعُرى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ? قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط . فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه ، غلّب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب عبحرده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه وريما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقا

و عناون ذلك بأمثلة :منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه و يجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * والهين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ، و يجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين * وإنفاذ المقاتل سبب فى الكفارة ، القصاص أوالدية ، والزهوق شرط ، و يجوز العفو قبل الزهوق و بعد السبب ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا * وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت ، فاستأذنها (١) فى النزو بج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه ـ قال مالك ليس لها ذلك ، بناء على أنها

⁽۱) المذكور في كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حق ثم تزوج بالمرأة التي جمل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتد. ومقابله ضعيف وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي. أما مجرد الاذن له على ماهو ظاهر كلامه فانه لايقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على المن من مقول مالك

قد أستطت بعد جريان السبب وهو التمليك ، و إن كان قبل حصول الشرط وهو التروج * و إذا أذن الورثة _ عند المرض المخوف _ فى التصرف فى أكثر من الثلث جاز ؛ مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد لموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ؛ فينفذ إذ نهم عند مالك _ خلافا لأ بى حنيفة والشافعى .. و إن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال بإ نفاذ إذ نهم فى الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ؛ ولابد لم من القول بأن الموت شرط * وفى المذهب : من جامع فالتذ ولم ينزل ، فاغتسل ثم أنزل ، فنى وجوب الغسل عليه ثانية قولان ؛ ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، فانية قولان ؛ ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فالايغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن المواز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر . . . الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر الممارضة الأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثانى يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كا في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان مما بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلابد من النظر في كلامهم في الاصل الثانى: أما أولا فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم بصحة (١) الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإنا نقول ، من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً من غير أهل مذهبنا ما فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب ، وإنما هو شرط في الانحتام . فالحول كله كأنه وقت حند هذا القائل لوجوب (٢) الزكاة موسع ، ويتحتم في آخر الوقت ، كماثر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير على مذهبنا له فبناء

⁽١) أي باطلاق ليصح التناقض

⁽٢) ومثل هذا الجوآب السعد ف حاشيته على ابن الحاجب ف مسألة الأداءوالقضاء

على أن ماقرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل • وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير ، لاشرط في وجومها .

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لا يمكن ، (١) فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ؛ ولا يصح (٢ أن يكون شرطاً إذذاك في صحته • ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال ، فجاز عفوه عنه مطلقاً (٣) ؟ كما يحوز عفوه عن سائر الجراح ، وعن عرضه اذا قُذف ، وما أشبه ذلك • والدليل على أن مُدرك عن العفو ليس ما قالوه (١) أنه لا يصح له حروح ولا لأ وليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان (٥)

وأما مسألة تمليك المرأة ، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فيا شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ماتتعلق به بعده ، لأن ما كانت بملكه بالتمليك قد أسقطت حقها ⁽¹⁾ فيه بعد ماجرى سببه ، فلم يكن لنزوجه تأثير فيا تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر

(٣) أي زاد عن نات ١٠٥ أم و عرد عمول السبب قاض بترتب المسببوا لم يحصل (٤) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسببوا للم يحصل

الشرط ،اعتبارًا بأنتضاء السبب

(٦) أى فليس تزوج السرأة شرطا في صحة التلبك ، لان الملك ثم بمجرد الصيفة. غايته أن أثره انما يكون بعد التزوج ، فاذا أسقطت الملك فليس اسقاطا قبل حصول الشرط في المقف

⁽١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عنو الجروح

⁽٢) لو كان تفريعاً بالفاء لسكان أوضع (٣) إى زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

⁽ه) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد انفقوا على أنه الله يحصل هذا الشرط فلا يثانى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفاقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب . ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط ليكان قائلا بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهوالزهوق . ولم يقل مذلك أحد . فدل على اعتبار ألجيع للشرط في محقق حكم المسبب

ومسألة إذن الورثة بيّنة المعنى ؛ فان الموت سبب في صحة الملك لافى تعلقه، والمرض سبب فى تعلق حق الورثة عال الموروث لافى تملكهم له • فعاسببان ، كل واحد م هما يقتضى حكما لايقتضيه الآخر • فمن حيث كان المرض سبباً لنعلق الحق و إن لم يكن ملك، كان إذ نهم واقع فى محله؛ لأ نهم لما تعلق حقهم عالى الموروث صارت لم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لم بعد ذاك مطالبة ؛ لأنهم صاروا - فى الحال الذى أنفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض - كالأجانب (۱) ؛ فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثلث • والقائل بمنع الإنفاذ يسح معالقول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك (۱) وقبل حسول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصح ^(٣) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه لاحكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة

فعلى الجلة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

⁽۱) فقد أسقطوا المقدارالذي ترتب لهم على مرض مورنهم وصارواكالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائدها على الثلث كعال الاعجانب في ذاك.وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض

⁽۲) أى قبل تمامه بحصول شرطه

⁽٣) أى تبنى على أن الجاع ليس من شرط وجوب النسل فيه الانزال . وفرض المسألة الجاء. فدعوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب النسل مبنى على ماهو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالمدم لاحكم له ولولم يكن ناشئا عن الجاع ، اللهم الا ماكان في النوم فاتهم وان لم يشترطوا ، قارنته للذة الا أنه لماكانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغلاب ان المني لا يكون الا مم لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة وهذا انما يصبح اذا سلمنا أنه يشترط مقارنة الملذة في اعتبار الانزال ، وجبا ، مع أنهم صرحوا في غير الجهاع بأن الانزال بسبب مقارنة المدة ، وجب للنسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل . ثم رأيت أن ، اقاناه ليس ، متفقاً عليه بل هو المعتمد ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب للنسل أن يكون بلذة ، قارنة ، حتى اذا التذ بل هو المعتمد ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب للنسل أن يكون بلذة ، قارنة ، حتى اذا التذ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني فانه لا يطالب بالنسل ، طاقاً ، سواء اغتسل قبل خروجه وان لم يطالب يه وادا على وعاشية العدوى عليه لم بطالب يه أولم يغتسل ، فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه أولم يغتسل ، فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه و أولم يغتسل ، فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه و أولم يغتسل ، فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه و الم يغتسل ، فكلام المؤلف من على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه المناب على هذا ، وحداله المنابع المنابع والمنابع المقالة المنابع والمنابع المنابع والمنابع والمنابع المنابع والمنابع وال

المسأكة السادسة

الشروط المتبرة في المشروطات شرعا على ضربين:

﴿ أحدها ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف _ إما مأموراً بتحصيلها _ كالطهارة الصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة النوب ، وما أشبه ذاك_وإما منهيًّا عن تحصيلها _ كذكاح المحلّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب واضح قصدالشارع فيه • فالأول مقصود الفعل؟ والثاني مقصود الترك • وكذلك الشرط الخير فيه _ إن اتفق (١) _ فقصد الشارع فيه جمله لخيرة المكاف : إنشاء فعله فيحصل المشروط ، وانشاء تركه فلايحصل ﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزني ، وا لِمرز في القطع ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع فصد في تحصيله من حيث هو شرط ، ولافي عدم تحصيله ، فإ بقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس مطاوب الفعل أن يقال بجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطاوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفا أن تجب فيه الزكاة • وكذلك الا حصان لا يقال انه مطاوب الفعل (٢) ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب النرك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى ، وأيضاً فلوكان مطلوبا لم يكن من باب خطاب الوضع ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف والحكم فيه ظاهر. فإذا توجه قضد المكلفالي فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك · وهي :

⁽۱) كالنكاح الذى يكون به محصنا فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا (۲) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والافالاحصان وصف لايلمل الموافقات ج ۱ ـ م ـ ۱۸

المسائمة السايعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيثهو داخل تحت خطاب التكليف (١) ، مأموراً به أو منهياً عنه أو يخبراً فيه ، أو لا . فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ، وتنبنى الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عندفقه ، بي كانتماب إذا أنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان ، الى ماأشبه ذلك

و إن كان (٢) فعله أوتركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا سقاط حكم الاقتضاء

(۱) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربسين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصا اللهرب الاثول وبالمسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كا لا يناسب الاثمثل الاتية لاثنا نقول انخطاب الوضع يدخل تحت قوله أو يخيرا فيه وكذا تحتماق المهمين المأمور به والمهمي عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الاتية يحصل مسببا عن فعل المخير فيه مثلاكما تقدمت أمثلته فان الحول في الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ماله أن ينفق أو يحسك ، والاعصال مرتب على النكاح المخير فيه ، وجمع المتفرق وتفريق المجتمع عنير فيه ، وكل منها مترتب علي النكاح المخير فيه ، وكان قصده قضاء ساجته ، لا أنه مأمور به أو تركه لا أنه منهي عنه ، أو فعله لا أنه مخير فيه ، وكان قصده قضاء ساجته ، لا إبطال مسبب شرعي ، فلا ذلام في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذاالقصد فانه يكون باطلا لايترتب عليه أثره. وظاهره ان ذلك جار فيها ترتب عليه مالا يعد هربا من الاثمر . كأن يجسيع لتمزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضا ، وكذا اذا أبتى النصاب بقصد وجوب الزكاة ، أو فعل وجب الاحصان ليرجم اذا زنى ــ ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لائه قصد الى الشرط من جهمة كونه شرطا بنية اسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الاول والشابي وعدم الرجم في المثال التأل التأل ، ولا يختى أن هذا الظاهر غير واضع لانه متى بق

فى السبب أن لا يترتب عليه أتره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسمى باطل · دكت على ذلك دلائل العقل والشرع مماً

فن الأحاديث في هذا الباب قوله عَرَاقِيمُ (١): «لا يُجمعُ بين متفرَق ولا يفرَّقُ بين بين متفرَق ولا يفرَّقُ بين مجتمع خشيةً الصدقة (٢)» وقال عَلَقَيْهُ (٣). « البَيَّعُ والمبتاعُ مالخيارِ حتى يَتَفَرَّقا الا ان تكونَ صفَّقةً خيار • ولا يحلُّ له أن يُفارقَهُ خَشْيةً أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبق

السماب الى الحول عنده ولو بهذا القصدلزمته الزكاة. وكدنا يقال فى بقية الامثلة. فهل تقيد المسألة بما اذاكان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط أثر شرعى لا يراه فى مصلحته، وهربامما ينافى مقاصد الناس فى المألوف عندالمقلاء ، فيكون الحكم فى المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فها يقسوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسألي

(٢) أفهو فعل منهياعنه ليحل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفي المثال الثاني فعل مهياعنه ليحل بشرطا لحيار . وفيالمثال الثالثفعل منهيا عنهوهو إدخال فرسءمر وفءيها أنها تسبق الحيل ليعتق شرط حوز الرهان وهو السبق فهومخل بقصدالمسا بقةومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال ف شرط الولاء إنه فعل منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الافتضاء الايترتب عليهأثره . وكذا البيعوشرط ألا يبيعه المشترى مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشترى ساكر تصرفات الملك. وما بعده قيد فيه السلف الذي لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولار مع بالمبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . رشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائدين مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيمها أن تعتقها واشترطوا في عنقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط المتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط. وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد نعل شرطا يترتب عليسه القضاء له بغير حقه وقد فعله من حهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط سبدا القصد الباطل. وآية (ولا يُحلُّ لكم النم) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يتنفى نشوزها وعدم قيامها محدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآنة شهادة الزور والشهادة يحقق بهما شرطًا لحكم القاضي للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار ريد تحقيق شرط عودها الأول مهذا القعســـد

 فليس بقار ، ومن أدخل فرساً بين قرسين وقد أمن أن تُسبق فهو قار (۱) وقال في حديث بَريرة حين اشترط أدلها أن يكون الولا للم : « من اشترط شرطاً ليس في كدّب الله فهو باطلو إن كان ما تَهَ شرط (۲) الحديث ا «ونعى عليه السلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بَيْع وسلف ، وعن سرط في شرط (۳) وسائر أحاديث الشروط المنعى عنها ومنه حديث : « من اقتطع مال امرى ، مسلم بيتينه (۱) وحديث : « ان الهين على بنية المستخلف (۱) وعليه جاءت الآية : (إن الذين يَشترُون به دالله والما بهم تمناً قليلا) الآية وفي القرآن أيضاً : (ولا بمحل لهم أن تأخُدوا عما آتيتُموهُن شيئاً الآية وفي القرآن أيضاً : (ولا بمحل لهم أن تأخُدوا عما آتيتُموهُن شيئاً هذا أيصاً وقال تعالى: (بأيها الذين آ منوا لا تأكوا أموالكم بينتكم بالباطل الأ أن تكون نجارة عن تراض منكم) وما في معنى ذلك من الاحاديث وقال : (فان طلقها فلا تعلى بيد من تعارئ وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والخلل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والخلل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والخلط المنا المنا على أنها غزيرة والخلط المه والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والمنا له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور ية في شراء الشاة على أنها غزيرة والمنا له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور علي قراء الشاة على أنها غزيرة والمنا له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصور عنه في شراء الشاة على أنها غزيرة والمنا المنا المينا المنا ال

⁽١) رواء في التيسير عن أبي داود ، بالياء من يسبق في الموضعين

⁽۲) تقدم (س ۲۱۵)

 ⁽٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثه (لا يحل سلف وبيح ولاشرطان في بيع)،
 وعن مالك(نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

⁽٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة. وروى فى الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرى، مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجبله النار الغ)عن الطبرانى والكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد

⁽ه) رواه مسلم وابر داود والترمدى (٦) حديث (لمن الله المحلل والمحلل له) رواه في الجامع الصنير عن احمد عن على ،والترمدى والنسائي عن ابن مسعود، والترمدى عن جابر .وليس هذه الروايات قوله (والتيس المستمار) .قال المناوى قال الترمدى حسن صحيح .قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه .وقال ابن حجر رواته ثقات . وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من حديث أبن مسعود

⁽٧) ذكر في النيسير عن أبي هريرة: رضى افة عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرْ ، وسائر أحاديث (1) النهى عن النش ، والخديمة ، والخلابة ، والنَّجْش (٢)، وحديث (٣) عبدالرحن بن الزَّبير ، والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لاتصر و يروى لاتصر وا الابل والنتم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعدأن يحلبها: اذ! اه امسك وانشاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وقى أخرى للبخارى (فان رضيها امسكها وان سخطها ففى حلبها ساع من تمر) وقى أخرى لمسلم (فهوفيها بالحيار)

(١) منها مارواء فى التيسير عن الستة الا الترمذي أن رجلا ذكر لرسول الله صلى

(١) منها أدرواً في التيسير عن الستة الآ الترمذلي أن رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم (من بايت فقل الله عليه وسلم (من بايت فقل لاخلابة) فكان اذا باع قال لاخلابة _ (الحلابة الحداع)

وروى فى التيسير أيضاً عن الحسة الا النسائى، أن رسول الله صلى الله عليموسلم قال : (لا تناجشوا)وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائى كما فى التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلمة أكثر منهاوليس فى نفك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٧) تصرية الشاة ومامعها من مسائل النش والحديثة والحلابة والنجش.. ويجمعها في الحقيقة جنس النش..قد فعل بهاأمرا بقتضى زيادة الثمن هما اذا كانت غير منشوشة. ولو كان مافعله بهذا القصد صحيحا لرتب الشارع عليه ملكه الزيادة وحل الانتفاع بها، ولسكنه لا يرتب ذلك لائنه فعل شرط الزيادة بهــذا القصدالسي، ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكا له ولأ يحل انتفاعه بها والمشترى رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق لرمأته ثلاثاً في عهد رسول الله سلى الله عليه وسلم . فتكعت بعده عبد الرحن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمها ففارقها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فلكر ذلك لرسسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) فى جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سميا باطلا من هذه الجبة . أما فى مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سىء كالتحليل مثلا حتى ياغى الا ثر المترتب على الشرط وبيق الا أمر كما كان قبل فعله . وإنما الذى فى المسألة أن الشرط لم يتحتى بدليل قوله عليه السلام (لا . حتى تدوق عسياته النخ) أى أنه لم يتحتى المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد عسياته النخ) أى أنه لم يتحتى المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد منة تقول انه قدمسني فقال لها (كذبت بقولك الا ول ظن أصدقك فى الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة فى هذا الباء،

وأيضاً فإن هذا العمل (1) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبثاً لاحكة له ولا منفعة به ، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و نها معتبرة في الأحكام ، وأيضاً فانه مضاد القصد الشارع ، من جهذأن السبب لما انعقد وحصل في الوجود ، صار مقتضياً شرعا لمسببه ، كنه توقف على حصول شرط (٢) هو تكيل للسبب ، فصار هذا الفاعل أو النارك بقصدرفع حكم السبب ، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً ، وقد مبين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل

فإن قيل: المسآلة مغروضة في سبب توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط و فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد، كان كما لو لم يقصد ذلك ، ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ، كالحول في الزكاة فا نه شرط لا يجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لاعند فقدها و فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معانى الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة ، لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط.

⁽۱) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالبقل والاستنباط منه . وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبنى على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذى قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح الي يبنها الشارع على تلك الاسباب مفثلا لو اعتبر التفريق والجم بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل المحل بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين ، لأمكن لسكل واحد أن يخلص من وجوب الوكاة الحول بقليل المرط أو تركه مثلا وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر الأمثلة

 ⁽٢) كمرور الحول شدلا في النصاب ، فاذا انفق يعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع
 الزكاة عن هذا النصاب المعاوك له مضاداً لقصد الشارع ايجاب الزكاة فيه

الذى ثبث اعتباره شرعاً . فن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق (1). وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجرى فيا اذا لم يفصد رفع حكم السبب. واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر بالأن الشرع شهد له بالا لغاء على المتفرق و يتبين ذلك بالأدلة الذكورة إذا عرضت المسألة عليها به فإن الجع بين المتفرق أوالتفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال (٢٠) حكم السبب ، بالا تيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين ، فالأر بعون شاة فيها شاة برط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأر بعين أخرى مثلا به فإذا جعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة عائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أنى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه مااقتضاه من وجوب الإخراج ، وكذلك قوله : « ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله ، فنه مااقتضاه المن وبعرط الفرس المجلية المجمل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه ، ومثله مسائل بشرط الفرس المجلية المجمل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه ، ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة (٣) ، فإن العقد

⁽۱) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب الحما يقتضى مسببه عند وجود الشرط لاعند «ده ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال اله فعل مهيا عنه وأثم مثلا ولسكنه لا تجب عليه الزكاه. فأنمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السب على حصوله

السبب في مصود (٢) وتقدمت القاعدة الاصوليه وهي أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله للمن فعل المسكلف و لما كان هذا الشرط يقصد به رفسع المسبب كان لاغيا و كا نه لم يكن

^{ُ (}٣) قيــد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل . فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ماينشأ عنهومن ذلك الولاه . فمن شرط أن الولاء له من البائمين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه ، واعتبر فحكذا سائر ماتقدم تجده كذلك ، فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك الفصد هو المنعى عنه (۱) ، واذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع (۲) فيكون باطلاً

هذا الممل هل يتنفى البطلان بإطلاق أم لا ?

الجوابأن فذلك تفصيلاً ، وهوأن نقول : لايخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا

فان كان كذلك ، فالحكم الذى اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذ العمل والممل بلطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ، مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوض على أن يرد ، عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ، وكالجامع بين المفترق ريبًا يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يرد ها الى ما كانت عليه ، وكالنا كح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثاً ، وأشباه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لامعنى له ولا فائدة فيسه تقصد شرعاً

و إن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

 ⁽۱) أى فقوله _ فى الاعتراض السابق_انه موافق من جهة ومخالف من جهة غيرصحيح،
 فانه مخالف من كل به الهائم متى كان المنهى عنه هر فسل الشرط نفسه فيكون بإطلا وكما نه لم يحصل .
 فبق الحكم كما كان قبل فعله

⁽٢) أي مضادله عينا • وسيأتي لهذا ذكر في النصل بعده

(أ- دها) (١) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؟ فإنه هو الباعث (٢) على الحكم ، و إنما الشرط أمر خارجي مكل ، و إلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة ، والفرض خلافه . وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي ، فصار العمل فيه ، فالفرات خلافه . وأيضاً فإن القصد فيه ، وانحد مع القسم الأول في فيه مخالفاً لقصد الشارع ، فهو في حكم مالم يعمل فيه ، وانحد مع القسم الأول في الحل في منافعه ، أو وهبه هبة بتلة لم يرجع فها ، أو جع بين المفترى ، أو فرق بين المجتمع – وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة – لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول . وما أشبه ذلك . فقد علمنا حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم – أنه قاصد لثبوت الحكم به ، فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انهاضه سبباً ، كان مناقضاً لقصد الشارع . وهذا باطل . وكون الشرط – حين رفع أو وضع – على حيم بيره الشارع على الجلة (٣) ، قد أثر فيه القصد الفاسد ، فلا يصح أن ينهض وجه يعتبره الشارع على الجلة (٣) ، قد أثر فيه القصد الفاسد ، فلا يصح أن ينهض شرطً شرعياً . فكان كالمعدوم بإطلاق ، والتحق القسم الأول

(والثانى) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف ، فا نه و إن كان باعثاً ، قد جعل فى الشرع مقيدا بوجود الشرط . فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع فى أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده ، و إنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل فى رفع الشرط ،

⁽۱) صنعيف في النظر أن لم يكمل بما سبق من أنه منهى عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكو زباطلا .أ.ا مجردان الشرط أمرخارجي النجفانه لايفيد. ولو جمل أبعده مكملا له لادليلا مستقلا وكان هو روح الدليل لصح ولكن قوله (وأيضا) ينتفى استقلاله في نظره بالاستدلال، وكلامة في التطبيق على الأمثلة بمديقتفى أن محل الاستدلال وروحه ما بعدقوله (وأيضا) فتأمل (٧) لا يغفي مافيه من التسامح

⁽٣) فالشارع يمتبر انفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البتلة وجمع المتفرق مثلا بهذا القصد نافذاً ،فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّما أنفته في قضاء مصالحه وهكذا الايلزمه بتفريق المجتمع .فتكون التصرفات صحيحة في الجلة، لامن كل وجهلا نه بهذا القصد الفاسد يكون آنما وأيضا لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . و إنما قصد لما لم يظهر فيه قصدالشارع للا يقاع أو عدمه ، وهو الشرطأ و عدمه ، لكن لما كان ذلك القصد آيلا كمناقضة قصد الشارع على الجلة ، لاعينا ، لم يكن مانما من ترتب أحكام الشروط عليها ، وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضع شرطاً شرعيا أو سبباً شرعياً ، كما كان تغيير المغصوب سبباً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذ في صحة مايتول اللخمى فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختيارى ليصلبها في السفر ركمتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها ـ قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا في السفر صيام . ولا أن يصلى أر بعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضا يجرى الحكم في الحالف : « كيقضين فإنا حقه الى شهر »وحلف بالطلاق النلاث ، فإن الحلف المنوع الخنث وليست بزوجة ولأن الخلم ماض فهذا الوجه يقتضى أنه لا يحنث ، لو توع الحنث وليست بزوجة ولأن الخلم ماض شرعاً وإن قصد به قصد المنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تمالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله و إن ثبت له في نفسه حكم شرعى و كسأله الجم بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على ا قول بأنه ناف ف ماض ولا يحلّها ذلك للأول. لأن الزكاة من حقوق الله و وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين . و ينفذ مقتضى المشرط في حقوق الآدميين و كالسفر ليقصر أوليفطر أو نحو ذلك

هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذالددال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حفالله، أو الى حق الآدميين. ويبتى بعد ماإذ اجتمع الحقان ، محل نظر واجتماد. فيغلب أحدالطرفين بحسب ما يظهر لل حبيمه والله أعلم

المسألةالثامئة

الشروط مع مشروطاتها (١) على ثلاثة أقسام :

(أحدها) أن يكون مكلا لحسكة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عندمن يشترطه ، واشتراط الرهن الكف والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحيل والنقد أو النسيئة في النمن في البني ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط العبد ، وعرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والإحصان في الزني ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكة كل سبب يقتضي حكما ، القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكة كل سبب يقتضي حكما ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكف ، مظنة النزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبتهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملاء المقصود النكاح . وهكذا الإمساك عمروف وسائر تلك الشروط المذكورة نجرى على هذا الوجه ، فنبونها شرعاً واضح

(۱) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المتبرة في الشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيها اشترطهالشارع وما اشترطهالشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف ، أولا ملائم ولا مناف ﴿ والثاني ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول ، كما اذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أواشترط في الاعتكاف أن بخرج عن المسجد إذا أراد _ بناء على رأى مالك (١) أو اشترط في النكاحأن لاينغق عليها أو أن لايطأها وليس يمجبوب ولا عنين، أو شرط فىالبيع أن لاينتفع بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجود دون بعض، أو شرط الصانع على المستصنع أن لايضمن المستأجرَ عليه إن تلف، وأن يصدّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب. فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُمنافٍ لما شرعت له من الإقبال على الله تمالي والتوجه اليه والمناجاة له -وكذلك المُشترط في الاعتكاف الخروج ، مش ترط ماينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشترط الناكح أن لا يُنفق، ينافي استجلاب المودَّة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لايطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرُّ بالزوجة • فليس من الا مساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤآلفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة • إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا ? هذا محل نظر يستمد (٢) من المسألة الى قبل دنه

﴿ والثالث ﴾ أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاء، قالمستمرة في أمثال هذا ، التفرة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتني فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؟ لأن الاصل

⁽١) من لزوم المسجد

⁽٢) فهن شروط تقتفي دفع حكمة السبب ويقصد بها دفع السبب الواقع . وتقدم العميل ذلك

فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصلفيها أن لايقدم عليها إلا بإذن و إد لامجال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط • وما كان من العاديات يكتنى فيه بعدم المنافاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل ﴾ المسألة الارلى

الموانع ضربان: أحدها مالا يتأتى فيه (1) اجتماعه مع الطلب. والثانى ما عكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدها يرفع أصل الطلب. والثانى لا يرفعه ولكن يرفع المحتامه. وهذا قسمان: أحدها أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً (٢) فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا أم على مخالف الطلب فهذه أربعة أقسام

(فأما الأوّل) فيحو زوال العقلى بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إكان فهمه ، لأنه إلزام يقتضى التزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجادات فإن تعدّق طلب (٣) يقتضى استجلاب مصلحة أو در ، مفسدة ، فذلك راجع

⁽١) أى عقلا . وقوله (أحدما يرفع أصلالطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصبح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا

⁽٣) يعنى ليس واجباً وانكان مطلوباً شرعاً كما يوضعه فيما بعسد (٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كاتلاف البهيمة مال النير، وكالصبي يقتل نميره مثلاً . ففهان المتلف وغيره من الأحكام لايتعلق بالبهيمة والصبي ، وإنما يتعلق بربهسا و بولي الصبي

إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول (1)

(وأما الثاني) فكالحيض والنفاس • وهو رافع لأصل الطلب و إن أمكن حصوله معه علكن إنما يسرفع مثل هذا الطلب بالنسبة الى مالا يوملب به (٢) البتة على الصلاة عود خول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك • وأما ما يطلب به (٣) ومد رفع المافع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا . والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المافع ، أنه لوكان (١) كذلك لا جتمع الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفساء كذلك ؛ فلوكانت مأمورة مافرة بها أبضاً ، لكنات مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة الى شيء واحد (٥) . وهو محال وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المافع ؛ لأنها غير مأمورة با قضاء باتفاق .

(وأما الثالث) فكالرق والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد فإن هؤلاء قد لصيق بهم مانع من انحتام هذه العبادات ، الجارية في الدين مجرى التحسين (٦) والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

⁽١) وهي مسألة الفهم شرط النـكليف . راجع ابن الحاجب

⁽٢) يىنى اتفاقا

^(ُ) كَنْفُنَاء الصوم على الحائض فهل هو بأمر جديدولم تكن مأمورة به وقت الحيض: وهو المعتمد . راجع مسآلة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

⁽٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف الثالث فخاس بما لا يطلب

^{(&}quot;) وهو الصلاة أي ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الارش المفصوبة. فلهذا صحت الاستحالة

⁽٦) حمل الجهاد من النوع الثالث التعسيني ولم يجعله من المقاصد الضروريه ولا الحاجيه. وقد عدمه موقح تحرير الا صول من الفروري وقال : محل كونه كذلك اذاكانوا حرباعلينا لا الكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب، قبات الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حربا علينا لانه مفض الى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهفيتي الكلام فيما أذا لم يكونوا حربا بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بالاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم . فهال يكون قتالهم في هذه الحالة من الفروري أم من التعسيني الظاهر هدا ويكون الجهاد منه الاحوط . يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه مالا يكون كذلك فيكون تحسينيا من بال الأخذ بالاحوط . ليعمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة النهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور . وهذا معنى التحيير بالبسبة النهم مع القدرة علنها ، وأما مع عدم القدرة علنها فالحكم مثل (1) الذي قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص ؛ هي موانع من الانحتام ، بمعني أنه لاحرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألز الثانيز

الموانع ليست بمقصودة للشارع ؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكاف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكايف _ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأدوناً فيه _ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ؟ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوحوب إخراج الزكاة . و إن وجد النه اب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الهكفر المانع من صحاأداء الصلاة والزكاة أو من وجو بهاه (۱) ومن الاعتداد بما طق في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

⁽۱) أى من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضا؟ بحيث يقال إنه وجد مانم شرعى من توجه الطلب لائن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هنده العبادات بعد مانسا شرعا وحينئذ فينتقل هذا النوع الثائدا في النوع الثاني

⁽٧) يُحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في. وهروط

⁽٣) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف السكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكايف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثانى) هو المقصود . وهوالداخل تحت خطاب الوضع من حبث هو كذلك . فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ، ولا في عدم تعصيله عن فإن الديان ليس مخاطب برفع الدين اذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أنمالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه عليه الزكاة ، كما أنمالك النصاب غير مخاطب تحصيل الاستدانة لتسقط عنه أنه لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكايب . وإما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدايل على ذلك أن وضع السبب مكملًا الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنه سبب ، وقد فرض كذلك . هدا خلب ، واذا تبت قصد الواضع الى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أبضًا إيقاعه ، تصد الى رفع ترتب المسبب على السبب ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . فإن القد دين متفاد أن ، ولاهو أيث قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانها ، وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث خم السبب . وقد فرض كذلك ، وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكاف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه في ذلك تفصيل . وهي :

ות-וניוטוש

فلا يخلو أن يفه مله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكايف م مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا فإن كان الأول فظاهر ، كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدن لحاجته الى ذلك ، وتنبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثانى وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه م نماً ، قصداً لا سفاط حكم السبب المقتصى أن لا يترتب عليه ما اقتصاه ، فهو عمل غير صحيح

والدليل على دلك من النقل أمور ؛ من دلك قوله جل وعلا (إنّا بَلُوناهم كا دَوْنا أصحاب الجنّة إد أقسموا) الآية ا فإنها تصمنت الإحبار بعقابهم على قصد التحييل لاسقاط حق المساكين ، تتحريه المائع من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذي لا يبكّر في مثله المساكين عادة . (1) والعقاب انما يكون لفعل محرّم . وقوله تعالى (ولا تَتَحدُوا آيات الله فروا) مزلت بسبب مصارة الزوجات بالا بحاع أن لا ترى بعده روجا آحر مطلقاً ، (٢) وأن لا تنقصي عدّمها الزوجات بالا بعد طول فكان الارتجاع بدلك القصد ؛ إد هو مائع من حلها للارواج . وفي الحديث (٣) «قاتل الله اليهود خرّ مت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها » وفي بعض الروايات «وأكاوا أثمانها » وقل عليه الصلاة والسلام (٤): (ليشر من وفي بعض الروايات «وأكاوا أثمانها » وقل عليه الصلاة والسلام (٤): (ليشر من

⁽۱) يمى فالمانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تعريف المام الذي هو موضوع هذه والمباحث ، وهو ما اقتصى حكمة تنافي حكمة السند وعليه فا وحه ذكره هنا ؟الا ان يقال إن المقال على تحصيل المام العادى يفيد أن تحصيل المام الشرعى قصدا مثله ، طان القصد ف كل الوصول الى موحد الحرمان

⁽٢) هدا عا بظهر حسم كان عليه الأمر فين يرون آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون وترتحمون لا الى حد ، يضارون الروحان بدلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يعمها تتروج طون حياتها

⁽٣) رواه في الحاميم الصغير المفظ (قائل الله الهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم فلشجوء حموما أم ناعوها فأ كلوا تمها) عن أحد والشيحين وأبي داود والترمدى والنسائي واس وابي ماجه عن حمر ، ورواه الشيحان عن أبي داود الفظ (لمن الله الهود ثلاثا ، أن الله تمالي ماجه عن عمر ، ورواه في التيسير عن أبي داود الفظ (لمن الله الهود ثلاثا ، أن الله تمالي حرم عليهم الشحوم صاعوها وأكلوا تمها) ورواه أيضا أحد ، ولم يدكر فيه (ثلاثا) () رواه في المشكلة عن أبي داود وابي ماجه (يسمو بها) بعير واو ورواه كذاك في الجام المعنير عن أحد وأبي داود ورواه في مين الاوطارة الواوع عن أحد وأبي داود . وسيأني

قاس من أمتى الخر ويُسة ونها بغدير اسمها) وفي رواية (١) : (ليكونَنَ من أمتى الحديث الحرارة والحرير ، والحرر والمَعَازف) الحديث ؛ وفي بعض الحديث الحريث الحرير ، والحرير ، والحرير والمَعَازف) الحديث أشياء بخسة أشياء : الحديث الحريم الخريات على الناس زمان يُستحل المحدية ، والقتل بالرّهبة ، والزنى بالدّكاح ، والربا بالبيم فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له ، وقال تعالى : (يمن بعد وصية بُوصى بها أو دَيْنِ غير مُضار) فاستشى الإضرار ، فاذا أقر في مرضة بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، با بداء هذا المانع من تمام حقه ، كان مضارًا . والاضرار ممنوع باتماق . وقال تعالى : (ولا تنقُضوا الأينمان بعد توكيدها) الآية ! قال أحد بن حنبل : عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل ، وفي الحديث : (لا يُمنعُ فَصَلُ الماء لَيُمنعُ به السكلا (٣)) وفيه : «إذا سميمتم به الحديث : (لا يُمنعُ فلا تقدّموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا الحديث الموارث والمناه المناه ال

⁽۱) رواه في التيسير عن البخارى ، قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهماة وبعدها راء . والمراد به بعنا الزنا اه وقال ابن العربي : رواية الحو بالمعجمتين تصحيف . اه وقد أثبتناه في الأصل مصححا ، (۲) سيأتي للمؤلف في المسألة الحسادية عشرة من مقاصد المسكلف أنه بروي موقوظ على ابن عباس ومرفوط وكدلك قال عنه في كتابه الاعتصام . أقول : قال اللغتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت أقول : قال الغني في كتابه الأعمل بالمحدية النخ . .) لا أصل له . وقال ابن التيم في أعلام الموقمين ... في بيان أن تجويز الحيل بنافض سد الدرائم ... ما يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيم) يعني المينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحدم الاعتماده

⁽٣) في الارض المباحة بشر الشخص ، وفي الارض كلاً مباح يريد ألى يمنع الناس منه بايجاده ما لها لهم من رعيه وهو بخسله بسقيهم من فضل ماء بشره . فنهى عن ذالف والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بالمفظ (لا يباع فضل الماء ليباع به السكلاً) وفي رواية البخارى (لا يواية الستة الا النسائي (لا تحنعوا فضل الماء لتمنعوا به السكلاً) وفي رواية البخارى (لا يمنع فضل المكلاً)

تخرجوا فِراراً منه^(۱))

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والسنة، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جار معناه في المواذم ، ومن منالك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا في حكم المرتفى ، أو لا ، فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به . و إن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً ، كالمطلق خوفاً من انحتام الحنث عليه ، فهو محل نظر على و زان ماتقدم في الشروط _ ولا فائدة في التكوار

﴿ النوع الرافع في الصحة والبطلان (٢) وفيه مسائل ﴾ المسألة الأولى في معنى العومة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين :(أحدهما)أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(۱) رواه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى بلفظ (اذا سممتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)

وهذا الحجر الصحى - الذي يتبجع باختراعه خدمة للانسانية أهل هذا المصرفيه في كلتا جهتيه قصد الى الهانم لسكونه مانما: فقد ومهم على أرضه رفع للهانع من إصابتهم عادة ، فنهوا عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للهانم من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الاول ظاهرة وحكمة الثاني من الوجهة الدينية الصرفة الفرارمن قدرانة والركون إلى محض الاسباب، وإن كان عمر قال في مثله (نعم من قدر انة المى قدر انة) وحمن الوجهة الشرعية الصحية خشية تلويث المجهات الاخرى بالجرائيم التي ربما تكون عاقت بهم أو بأمتمهم

(۲) اعلم ان الصحة والبطلان ليساعلى التحقيق من الأحكام الوضية في شيء، بل من الامور المقلية لا تنه بعدو رود امر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج الى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد المقل صحته أو بطلانه ولذا اسقطها كشير من الاصولين ظم يعدو هافي الاحكام

المنبئة عن هذه المعانى ، وكما نقول فى العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة المنبئة عن هذه المعانى ، وكما نقول فى العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للأملاك ، واستباحة (٢) الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما برمع (٣) الى ذلك . (والدنى) أن براد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترنب النواب، فيقال هذا عمل صحيح ، بمنى أنه برحى (٤ به الثواب في الآخرة ، وفي العبادات ظاهر ، وفي العادات (٥) يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصه به مقتضى الأمر والنهى ، وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره ، لامن حيث قصد مجرد حظه فى الانتفاع ، غافلاً عن أصل الشارع خيره ، فهذا أيضاً يسمى عملا صحيحاً بهذا الممنى . وهو و أن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علما، الفقه ، فقد تعرض له علما، التخلق كه لغزالى وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأميًّل ماحكاه الغزالى في كتاب النية والإخلاص من ذلك

الساك الثانية في معى البطيود

وهو مايقابل معنى الصحة . فله ممنيان :

﴿ أحدها﴾ أن يواد به عدم ترتب آثار العمل عليه في لدنيا ، كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للفضاء _ فكذلك نقول إنها بإطلة بذلك المعنى . غير أن هنا فظراً ، فإن كون العبادة باطلة انما هو

⁽١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه

⁽٢) ولا يقال حصول الآنتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنهاقد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

⁽٣) كمعة تصرفاته الشرعية فها ابتاعه بما صعبعا مثلا

⁽٤) لم يقل يحصل الثواب في آلآخرة، تفادياً ثما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على المعلاة الصحيحة كما سيأتي

⁽٥) كما تقدمه في النكاخ أنه مندوب بالجزء وهو عادى ، فلا ثواب الا بهذه النية . وكما سيأتيله في الواجب العادى كأداء الديون والنفقة على الاولاد ورد الودائع

لخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسما هو مبين في موضعه ، ولكن قد تكون الخالفة راجعة الى نفس العبادة ، (أ فطلق عليه الفظ البطلان اطلاناً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركمة أو سجدة ، أو نحوذلك بما يخل بها من الأصل وقد تكون راجعة الى وصف خارجى منفك عن حقيقتها و إن كانت منصفة به ؟ كالصلاة (٢) في الدار المغصوبة مثلا ، فبقع الاجتهاد في اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة الشارع ، ولا يضر حصول المخلفة من جهة الوصف . .. أو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصحبل تكون في الحكم باطلة (١) من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هي المنفكة عن هذ الوصف ، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك . وهكذا سائرماكان في معناها

ونقول أيضا في العادات إنها باطلة ، بمنى عدم حصول فوائده بها شرعا : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العاديات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا « والثانى » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا عائمة أمره مخالفة لقصد، باطلاق، كالعبادات المحضة سواء وكأنهم مالوا الى جهة التعبد وسيأتى في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبدا واذا كان كذاك، فحواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقصى بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

⁽١) كمظل في بعض شروطها أو أركانها

⁽٣) وكموم الايامالمنهية

⁽٣) والبطلان والنساد مترادفان عند غير الحنفية · أما عندهم فيقولون في مثلوفاسد لاباطل · وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لاالباطل كما يأتى

مشروعة • وغير المشروع باطل • فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثانى فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول. بل جعلوا الامر منز لا على اعتبار المصلحة بمعنى أن المعنى الذى لأجله كان العمل باطلا ينظر فيه: فإن كان حاصلا أو فى حكم الحاصل ، بحيث (1) لا يمكن التلافى فيه ، بطل العمل من أصله ، وهو الأصل فيا بهى الشرع عنه بالأن النهى يقتضى أن لامصلحة فى المسكك فيه ، وإن ظهرت مصلحته لبادى ، إلى الأقدام وإن ظهرت مصلحته لبادى ، إلى أى المقلل فى حكم الحاصل فى الا قدام وإن ظنها العامل ، وإن لم يحصل مدة (٢) كان فى حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإ بطال ذلك العمل بكا يقول مالك فى بيع المدبر إنه يرد إلا أن يعتقه المشترى فلا يرد ، فإن البيع أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ، فإن البيع في العتق الفالب بعد موت السيد ، فاذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى يفيته فى الغالب بعد موت السيد ، فاذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى وكذلك بيع الفاصب المفصوب ، موقوف على إجازة المفصوب منه أورد ، بالأن بيع ماق المنع إنما منعيم ، ناذ المنه و لا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه و لكن البيم ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه و لا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه و لا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه و لا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المن منعه عنه ، لأن بيع ماق بطون الأمهان منعه عه و كن البيم ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه الذى بطون الأمهان منعه عه و كن البيم ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه الذى المنه الذى المنه تسعيعه ، ناذ المنه الذى المنه ، ناذ بيع ماق بطون الأمهان منعه عه و كن البيم ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه الذى المنه ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه الذى المنه ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذا المنه الذى المنه ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه الذى المنه ، ولا يتأتى تلانى تسعيعه ، ناذ المنه الذى بطر المنه الذى المنه الذى المنه الذى المنه المنه الذى المنه الذا أعلى المنه الذى المنه المنه الذى المنه المنه الذى المنه الذى المنه الذى المنه المنه المنه الذى المنه الذى المنه الذى المنه الذى المنه المنه المنه الذا أعلى المنه المنه الذى المنه الذى المنه الذى المنه الذى المنه المنه الذى المنه الذى المنه المنه المنه المنه المنه المنه المنه ال

(٢) لمل الأصل (وإن كانحاصلا مدة أو في حكم الحاصل) يعنى مدة أيضا، فيكوذ مقابلا للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية . فإن المفوت غالباً للمتقى وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالمتق وأمكن تلافي مفوت المتقى يسعب عتقى المشترى . وإيما قلنا في حكم الحاصل لأن التفويت انما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أما الكتابة عنى إذا لم يوجد مانع كبمض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلا فالمي الذي لا بله بطلت حاصل بالفمل ، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حرا يسبها وأمكن التلافي بسبب الحرية . فعمل الامر في المثال وما قبله منزلا على المملحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي باهدار بقاء الموجب المبطلان . ومثالا النصب والبيع والسلف مما فيه حصول المني الموجب البطلان فعلا ، ولكنه لمدة وهي ماقبل الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن جها إهدار الموجب البطلان

أسقط مشترط السلف شرطه ، جاز ماعقداه ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً (۱) - كا فى حديث بريرة (۲) . وعلى مقتضاه جرى الحنفية فى تصحيح العقود الفاسدة ، (۳) كنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوها . الى غير ذلك من العقود التى هى باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ، فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهى ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف (١) إن قلنا إن قدرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أوغير حكم الانعطاف ، إن قلنا إن قصحيحه وقع الآن لاقبل ، وهذا الوجه بنا، على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد

﴿ والثانى من الإطلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب . و يتصور ذلك في العبادات والعادات

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها ، وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فلأول كالمتعبد رئاء الناس ؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها عليها ثواب : والثانى كالمتصدق بالصدقة 'يتبعها بالمن والا ذى . وقد قال تعالى : (يَا يُنْهَا الذِينَ آمنوا لا تُبطِلوا صد قاتِكم بالمَن والا ذى كالذى يُنفِقُ مالَهُ رِثَاءً

⁽۱) ما قبله كان باسقاط مشترط السلف. أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقو متمسكين به ،ولكن أسقطه الشارع كا في الحديث

⁽۲) تقدم (س ـ ۲۱۵)

⁽٣) الباطل عندهم هو ما بكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيح ،لا ماكان النهى باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسدا والثانى يمكن تصعيحه باهدار الوصف الموجب للفساد كاستاط الزيادة فى الربا . ولا يحتاج لمقدجديد كالأمثلة التى ذكرها (٤) والسحاب آثار المقد الاول على مائم بعد زوال الوصف

النَّاس) الآية !(١) وقال : (لأِن أَشْرَ كُتَ لَيَحْبَطَنَ عَمَالُ (٢)) . وفي الحديث (٣): ﴿ أَبْلَغِي زِيدَ بَنَ أَرْقَمَ أَنهُ قَد أَبِطَلَ جَهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللهُ عَلِيلِيْ إِنْ لَيَنَبُ ﴾ على تأويل من جعل الإبطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها ، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا . فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً والثانى كالأعمال التي يكون الحامل عليها بحرد الهوى والشهوة ، من غير التفات المى خطاب الشارع فيها ؛ كالأكوالشرب والنوم وأشباهها ، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الاثمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد الى ذلك ؛ فهي أعال مُقرّة شرء لموافقتها للاثمر أو الإذن ، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا . فروعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتنال مفقودة ، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً ؛ لأن الأعال بالنيات . والحاصل أن هذه الأعال التي كان الباعث عليها الموى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا غيها الموى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ما عند كُمْ يَنْفَدُ وما عند الله باقي) (مَنْ كَانَ أَيْرِيدُ حَرْثُ الدّنيانُو تِهِ منها ، وما لَهُ في الآخرة مِنْ نَصَيب) (أذْ هَبْتُم

⁽۱) فقد قضت الآية بأنها كالمدم في الآخرة ،لانها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثرا . وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

⁽٢) فالعبادة التي حصل فيها الاشراك مع أنه باطلة بالمعنيين أى في الدنيا والآخرة

⁽٣) رواه أحمد وقد ذكره بطوله في الجزء الاول من التيدير (كتاب البيوع)ولم يذكر راويه و وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر . وليس الحديث في الموطأ وقال في تحرير الاسول رواه أحمد قال عبد الهادي اسناده جيد . وفي رواية التيسير (بئس ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع الى البيع لاجل مجهول لالتفاوت التمنين

⁽١) يمني ويكون من الاطلاق الثاني

طَيِّبًا تِكُم في حَياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْنَعْتُمْهِما) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة الى هذا المعنى. فن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعال المادية، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعالم في الآخرة . وانظر في الاحياء وغيره

السأن الثالثة

ماذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسما، لكن بالنسبة الى. الفعل العادي ؛ إذ لا يخلو الفعل العادي - إذا خلا عن قصد التعبد - أن يغمل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى. والشهوة ، من غير نظر فى موافقة قصــد الشارع أو مخالفته ؛ و إما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفمل ، أو في الخالفة فيترك ، إما اختيارا ، وإما اضطرارا . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يغمل من غير قصد ، كالفافل والنائم . فقد تقدم أن هــذا الفعل لا يتملق به خطاب اقتضاء ولا تخير، عنايس فيه نواب ولا عقاب ، لأرب الجزاء في الآخرة اتما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكنيف. فما لا متعلق به خطاب تكايف لا يترتب عليه ثمرته

(والثاني) ، أن يغمل لقصد نيل غرضه مجردا ، فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك _كالأول، و إن تملق به خطاب التكليف أو وقم واجباً ﴾كأداء الديون، وردُّ الودائم والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشبّاه ذلك و يدخل نحت هذا ترك المهيات بحكم العلم ؛ لأن الأعمال بالنيات. وقد قال فالحديث: (١) ﴿ فَانَ كانت حجر أنه الى الله ورسوله فهجر أنه الى الله ورسوله . ومن كانت مِحجر أنه الى دُنْياً 'يصيبها أو إلى امرأة يُنكِعُها فهجر ته إلى ماهاجرَ إليه ، ومعنى الحديث متنق عليمه ومقطوع به في الشريعة • فهذا القسم والذي قبله باطل (١) أوله : (انما الاهمال بالنيات ، وانما لسكل امرىء مانوى) . قال في الترفيب : رواء الشبيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

مقتضى الإطلاق الثاني

(والتالت) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؟ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانيه ، ولمّا لم يمكنه بالزني لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد ذكاح ليكون موصلاً له الى ماقصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثانى ، لا نه لم يرجع الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع _ وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة (1) المأخوذة كرها ، فأنها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطة للقضاء ، ومبرئة للذمة ، وباطلة على هذا الإطلاق الثاني . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ،أو استحياة من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط (٣) ، فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يغمل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ، كالفاعل المباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه فى المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

⁽٣) إقامة الحدود من خطاب التكنيف المسبب عن خطاب الوضع بفصل المحدود عليه .
وهذا النسبة للامام . أما باللسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نية ، لان اقامة الحدليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيها اذا طلبها كاعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية، عطبوا اقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لحاله حين سب الحالديه (مهلا ياخالد فقد تا بت توبة لو تابها صاحب مكس لففر له) ولما صلى على الجهنيهة قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت ؟قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسمتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المففرة لاغير لانه الذى ورد فى الحديث فى بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المففرة لاغير لانه الذى هو من فعل النبر هؤلاء الذي جادوا بانفسهم فه : وقد يقال أن الطلب غير اقامة الحد الذى هو من فعل النبر طيس فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كا حصل من مؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كا يعل عليه قوله (أن جادت بنفسها فله) وهذا عمل دين خطير فلا يحرم ثوا به

أو فعــل المنحى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر فى فعــل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحــد الطرفين من الفعل أو الترك لمجردحظه ؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه : ﴿ أَحدها ﴾ أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثاني . وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى مايستلزم • « والثاني » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيــل حظه مما أذن له فيه، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبّه الحديث^(١)في الأجر في وطء الزوجة ؛ وقولم : أيقضِي شَهْ و تَه تَم أيؤجّر ؟!فقال. «أَرأْ يَهْ لُو وَضَعُم الى حرام!» وهمذ مبسوط في كتاب المقاصد من همذا الكتاب. « والثالث » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين مماً _ في المباح الذي هو مطاوب الفعل بالكل ، وصحيحا بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني _ في المباح الذي هو مطلوب الترك بالسكل وهذا هو الجاري على ماتقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام. ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الغمل المباح، والأول بالنظر اليه في نفسه

الله المحاسمة المحاسم

وأما ماذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني ، فلا بخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كنان عبادة فلا تقسيم فيه على الجدلة • و إن كنان عادة فإما أن يصحبه مع قصد النعبد قصد الحظ ، أو لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغاوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها » مالا يصحه حظ. فلا إشكال في صحته . «والثاني (٢) » كذلك ، لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في حكم المطرّر « والثالث » محتمل لأ مرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضًا ، إعمَّالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في (۱) رواه مسلم . ولفظه : أيأتى أحدنا شهوته ولهفيها أجر ؟! قال : (أرأيم لو وضعها في حرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر) (۲) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوبا . فالنشر على عكس اللف الماديّات، بخلاف العباديّات، وأن بكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثانى إعمالاً لحمكم الغلبة و بيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب و الحد لله

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾

العزيمة (١) ماشرع من الأحكام الكاية ابتداء ومعنى كونها كلية أنها المختص ببعض المكافين من حيث م مكلفون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض وكالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الاطلاق والعموم فى كل شخص وفى كل حال و كذلك الصوم ، والزكلة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الاسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ماشرع لسبب مصلحى في الأصل و كالمشروعات المتوصل بها الى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضان . و بالجدلة جيم كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية (٢) على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير ، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للصالح الكلية العامة .

(١) المحتقول على أنه لا تطلق العزيمة الا فيها كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بمحال فلا يطلق عليه عربية وان كان حكم ابتدائيا كليا . فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأى المحتقين

⁽۲) لا ينافى هذا موماياً فى له فى المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الاباحة مسجمله العزيمة والرخصة أحكاما وضعية، فإلى الصوم والصلاة مثلا يتعلق بهما حكم تكليلى هو الوجوب مثلا ، وحكم وضعى هو كونهما عزيمة أو رخصة. قال في التحرير: المشارع في الرخس حكمان كونها وجوبا أو ندبا أو اباحة وهى من احكام التكليف ، وكونها مسببة عن عدر طارى و فى حتى المكلف يناسبه تخفيف المكمم قيام الدليل على الاصل ، وهو من أجكام الوضع . فايجاب الجلد الذا فى من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا ، وهليه مشى الاثهرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاما ؛ كقوله تعالى : (ولا تَسبّوا الذين يَدْ عُون مِنْ دُونِ اللهِ) وقوله تعالى : (ولا تَسبّوا الذين يَدْ عُون مِنْ دُونِ اللهِ) وقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تَبتغوافَضلا مِن ربّكم) وقوله تعالى : (علم الله أنكم كُنتم تَختانون أنفسكم) الآية ؛ وقوله : (فَن تُعجّلَ في يَومَينِ فلا إنم عليه . ومن تأخر فلا إنم عليه) وما كان مثل ذلك ؛ فكل فانه تمهيد لأحصام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الماجة الى ذلك . فكل هذا يشمله اسم العزيمة ، فإنه شرع ابتدائي حكا (الله المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؛ كقوله تعالى : (ولا يحل أن تأخروا ببعض ما آيتسوهن إلا أن يأتين عيل لكم أن تأخذوا بما آتيتموهن إلا أن يأتين وفهى (٢) مَنا الله أن يأتين عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام ؛ لا نه واجع الى أحكام عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام ؛ لا نه واجع الى أحكام عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزام ؛ لا نه واجع الى أحكام المناه المندائية

وأما الرخصة فما تُشرع لعذر شاق ، استثنا؛ من أصل كلى يقتضى المنع ، معالاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشر وعاً لعذرهوا لخاصة التي (٣) ذكرها

⁽١) لعل أصل المبارة (فانه حكم كلى شرع ابتداء) ولا داعى الفظ حكم لان الابتداء حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الافي آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكما كا تقدم له

⁽٣) روى في التيسير عن ابن عمر رضى الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مفازى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبان) أخرجه الستة الاالنسائى (٣) ظاهر صنيمه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تدريفهم غير مانم، وأنه لولازيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا (ما شرع لعذر مع قبام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يختفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، يختفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، لان معني قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولا به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

علماه الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلايسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لاعذر ولاعجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة و النكانت مستثناة من أصل ممنوع . وانما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لاتسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجماً الى أصل تكيلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة تأما ، أو يقدر بمشقة ، فشروع في حقه الانتقال الى الجلوس ، وان كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة هعقة . فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث : « إنما جُسل رخصة هعقة . فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث : « إنما جُسل الإمام ليونم به في الهذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة (٢) للإمام وعدم المخالفة عليه ، فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى للإمام وعدم المخالفة عليه ، فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى لهذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلى ، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء • فلذلك لم تكن كليّات فى الحكم ، وإن عرض لها ذلك فبالعرض • فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإن عرض لها ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم • هذا وإن كانت

⁽١) أخرجه فالتيسير عن الحسة الاالترمذي بلفظ: (وإذا صلى قاعدا فصلوا قموداً أجمون) (٧) هذا هو الأصل التسكميلي. فصلاة الامام جانساً رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة و احدة ، فإن الاستثناء نمان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجلة ، وكذلك أكل الميتة للمضطرفي قوله تعالى : (فمن اضطر) الآية 1

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لابد منه (۱) ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات السكلية ، وما شرع من الرخص ، فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة ، فإن المصلى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إيمام الصلاة و إلزام الصوم ، والمريض اذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، واذا قدر على مس الماء لم يتيم ، وكذلك سائر الرخص ، بخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك بما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح ، لأنه مشروع أيضاً و إن زال العذر ، فيجوز للانسان أن يقترض و إن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقي حائطه و إن كان قادراً على التجارة عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض عاله و إن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار ، وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائى ، والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الأصل الكلى

عنظ فصل الله

وقد تطلق الرحصة على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعدر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد (١) يلوح أنه مكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه مم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ماأخرجه بقيد المشقة . فال كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت فلرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها عا شرع لعدر شاق، لان موضع الحاجة هوالعدد الشاق فعند زوال هذا العدر لا يوجد على الرخصة . فلا يتأتى الترخص حياته

الصاع من الطعام في مسألة المصراة ، و بيع العربه مجرصها عرا ، وصرب الدية على الداقلة ، وما أشبه ذلك ، وعليه بدل قوله « بهى عن بيع ما ليس عدك (١١)» « وأرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات ، فقد استركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هدا الأصل ، فيجرى عليه حكمها في التسمية ، كا جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع وهنا أيضا يدخل ماتقده في صلاة المأمومين جلوسا اتباعا للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ، لكن هاتين المسألتين تستمد ال من أصل التكيلات (٢) لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرحصه و إن لم تجتمع معم في أصل واحد ، كا أنه قد يطلق لفظ (٣) الرحصة و إن استمدت من أصل الصرور يات ، كالمصلى لا يقدر على القيام . فإن الرخصة في حقه صرورية لاحاحية ، و إما كلم خاهية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسده وهدا كاله ظاهر

معرض فصل کید

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هده الا مه من التكاليف المديظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى ﴿ رَبُّهَا وَلا تَحْمِلُ عَلَيْكَ إِصْرِهُمُ وَالْأَعْمَالُ النَّذِينَ مِن قَبْلُهَا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَيَصَعْ عَنْهُمُ إِصْرِهُمُ وَالْأَعْلَالُ

(۱) يشير الى جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن أصحاب السمى وصححه الترمدى و لفظه الايحل سلف وبيع ، ولا شرطان في يم ، ولا ربح مالم يصمن ، ولا بيم ماليس عدك)

(۲) أى التكيلات التحسينيات . فإن الجاعة على المدوم من أسل التحسيسات وموافقة الامام فى الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان العدلاة مم الامام تكميل لها أيضا . وليس فى المسألتين خاصة المشقه حتى بندرحا فى سلك الرخصة بالمعنى الاول (٣) أى بغير الاطلاق الاول . لان مثل هدا لا بشاقى به حكم آخر يسمى عزبمة بال سلاته جالسا فى العزبمة . فالرخصة بالاطلاق الاول يما تكون أصل الحاجبات لا عبر فا كان من التحسينيات أو الفروريات لا تطلقى عليه الرحصة بالمعنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الذي فى هذا اللهمل

التي كانت عليهم) فإن الرخصة في اللغة راجهة الى معنى اللين ؛ وعلى هذ بحمل حاجا، في بعمض الأحاديث (١) : « أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخص فيه » وعكن أن يرجع اليه معنى الحديث الآخر (٢) : « إن الله أيحب أن تؤتى رخصه كا يُحب أن تؤتى عزا قه » وسيأتى بيانه بسد إن شاء الله ، فكان ماجاء في هذه اللة السمحة من المسامحة واللين رخصة ، بالنسبة الى ماحمله الأم السالفة من الرائم الشاقة

حي فصل کيد

وقطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسمة على المباد مطلقاً (٣) م على هو راجع الى نيل - ظوظهم وقضاء أوطاره . فإن العزيمة الأولى هى التي نبه عليها قوله : (وما خَلَقْتُ الجِنّ والإنسَ إلا ليعبُدُون) وقوله : (وأُمُرُ أهلك عليها واصطرب عليها . لانسألك رزقاً) الآية اوما كان نحوذلك عمادل على أن العباد ملك الله على الجلة والنفصيل في فحيق عليهم التوجه اليه ، وبذل المجهود في عبادته في لأنهسم عباده وليس لهم حق لديه ، ولا حجة عليه ، فاذا وهب لهم حقاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم في لأنه بوجه الى غير المه ود ، واعتناء فنير ما اقتضته العبودية

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، على الإطلاق والعموم على الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهي كراهة أو تحريماً ، وترك (٤)

⁽۱) روى فى التيسير عن البخارى ومسلم: سنع رسول الله صلى الله عليه وسلم بميثا ترخص فيه ، فتازه عنه قوم ، فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال : (ما إلى أقوام يتنزه و ب عن الشيء أسنعه؟ فوالله إنى لا علمهم بالله وأشدهم له خشية)

⁽٧) تقدم (ص ــ ١٢٧) (٣) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الاطلاقات الشــلانة السابقة .فهر أوسع الاطلاقات الاربعة ، ولكنه على ماترى منظور فيه الى الحاصة من أرباب الاحوال (٤) هو يحل الفرق بين هذا الاطلاق وغيره

الموافقات ج ١ - م - ٢٠

كل مايشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ، لأن الأمر من الآمر من الآمر مقصود أن يُمتثل على الجلة . والاذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ماكن تخفيفاً وتوسعة على المكلف فالعزائم حق الله على العباد ، والرُّخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ، من حيث كانا مما توسعة (1) على العبد ، ورفع حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات – عندهذا النظر — تتمارض مع المندو بات على الأوقات ، فيؤثر حظه (٢) في الا خرى على حظه في الدنيا ، أو بؤثر حق ربه على حظ نفسه ، فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً نابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم مايريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم من رقى عن الأحوال ، وعليه يُربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن تحدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلّها من الرخص ، وهو ما يرجع الى حظ العبد منها (٣) ، حسبا

⁽۱) شامل للرخصة بالمنى المعروف وبالمنى الذى أريد هنا. رقوله (ورفع حدج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (واثباقا لحظه) هذا مازاده هنا على ماسبق، وهو تلك المباحات التى تشغل عن مقام العيودية

⁽٢) أى فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضا إنه آثر حتى ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حقائفسه وهو المباح . و تارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حتى الله عليه الا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتؤسمة بهذا المباح. وحيئلذ بكون آخذ! للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حتى لربه ، وإن كان في ضعنه حصل حظائفسه بالمباح الا انه تابع. فعلى التقدير الا ولي يكون رض المباح وباعده عن عمله رأسا. وعلى الثاني بكون فعل المباح لكن على أنه حتى لربه لا لحظ نفسه

⁽٣) وأَمَا مايرجِم الى على الله منها فليس من الرخس كا أشرنا اليه

بان لك فى هذا الإطلاق الأُخير . وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير فى هذا النوع ان شاء الله تعالى

حيثي فصل كيجه

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ماهو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الآول ، وعليه يقع التفريع في هذا النوع . وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لا تفريع يترتب عليه ، واعا يتبين به أنه إطلاق شرعى . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يُتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المساكز الثانية

حَمَّ الرَّحْصَةُ الأَبِاحَةُ مَطَّ مَا أَلَّا مِن حَيْثُ هِى رَحْصَةً . والدليل على ذلك أمور: (أَحَدُهَا) مُوارِد النَّصُوصُ عليها كَةُولُهُ لَمَالَى: (فَمَنِ اصْطُرَّ غَيْرَ بَاغِ وَلا عاد فلا إِنْمَ عليه) وقوله : (فَمِنِ اصْطُرَّ فَى مَخْمُصَةً غَيْرَ مَنْجَانِفٍ لا يُمْ فَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِمٍ) وقوله : (وإذا صَرَّ بَتُم فَى الأَرْضُ فليسَ عليكُم جُنَاحٌ فَإِنَّ اللهَ عَفُورٌ رَحِمٍ) وقوله : (وإذا صَرَّ بَتُم فَى الأَرْضُ فليسَ عليكُم جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصلاة) الآية ! وقوله : (مَنْ كَفَرَ بالله مِنْ قِمَد إِمَانِهُ إِلاَّ مَنْ أَكْرِهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَانٌ بِالإَيْمَانُ) الآية الى آخرِها (٢)، وأَشْباه ذلك من مَنْ أَكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَانٌ بالإَيْمَانُ) الآية الى آخرِها (٢)، وأَشْباه ذلك من

النصوص الدالة على رفع الحرج والأيم مجرداً لتوله: (فلا إثم عليه) وقوله: (فإن الله غفور رحيم) ولم برد في جيعها أمر يقتضى الاقدام على الرخصة ، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الانهم والمؤاخذة ؛ على حد ماجا في كندير من المباحات بحق الأصل ، كنوله تعالى : (لا جناح (۱) عليكم إن طَلَقتُم النَّساء مالم تمسسوهُن أو تفرضوا لهن فريضة) (ليس عليكم عليكم إن طَلَقتُم النَساء مالم تمسسوهُن أو تفرضوا لهن فريضة) (ليس عليكم خطبة النَّساء) الى غير ذلك من الآيات المصرحة محرد رفع الجناح ، وبجواز، الا قدام خاصة . وقال تعالى : (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر (۱)) وفي المديث (١) : « كنا أنسافر مع رسول الله عليه . فننا المقصر (١) ومنا المُتم ولا يُعيب (١) ومضنا على بعض ، والشواهد على ذلك كنيرة والثانى) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه والثانى) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

(۱) أى لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون، فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كاترى ، اذا نظر فيه الى بقية السكلام . وكلام

المؤلف مبنى على المعنى الثانى

(٢) لَـا تَحْرِجُوا عَنَ التَجَارَةُ فِي مُوسَمُ الحَجِ لانهَا تَسْتَدَعَى جِدَالاً وقد نهوا عن الجَدال ،سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أى إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأن فيه بما يقتضى جواز الاقدام عليه. وظاهراً ن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم المسيد) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرضعنكم إثم الافطار في المرض والسفر ، وجذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الافطار من وجوب أو حرمة فلا يغيد المطلوب ، وتأمل

(٤) قال الشوكانى فى نيل الاوطار: الحجة الثالثة مافى صحيح مسلم وغيره (ان الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم المسائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على يعض) - كذا قال النووى في شرح مسلم ولم نجدق صحيح مسلم قوله (فنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أعاديث الصوم والافطار اهوهو كما قال الشوكاة

الشُوكَّاني (ه) من أتصر على لنة فيه (٦) وذلك يدل على الاباحة حتى يكون من ثقل التكليف فى معة واختيار: بين الأخذ بالعز عة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصدله الإباحة أب كقوله تعدلى: (هو الذى خَلَقَ لَكُم مافى الأرض جميعاً) (قُلُ من حَرَّمَ زِينةَ اللهِ الني أُخرِجَ إِمبادهِ والطيباتِ مِنَ الرِّرق) (متاعاً لَـكُم ولانعامكم) بعد تقرير نعم كثيرة. وأصل الرخصة (١) السهولة، وماد قد خص السهولة واللين: كقولهم شى لارخص بين الرخوصة، ومنه الرُّخص ضد الفَلاء، ورُخص له فى الأمر فرخص هو فيه ، إذا لم يُستقص له فيه فال هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعال الم دة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو ودو با لكانت عزائم لارخصاً . والحار بضد ذلك . فلواحب هو الحتم واللام الذي لاغيرة فيه والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ، ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إبها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك يُبتين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدها أن ما تقدم من الأداة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والا ثم عن الفاعل للشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أو لا فقد قال تعالى : (إن السَّفا والمَرْوَةُ مِنْ

(۱) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المهنى ، كا فى الحديث (إن الله يحب ان توتى وخصه كما بحب ان توتى عزائمه) . وكثيرا ما يرجعون فى بيان المانى الشرعية الى معرفة الممانى اللغوية . لكن ماهنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناسا لادليلا فى مسألة اصولية والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسرله من أدلته قوية وغيرها ، الا انه و في العادة _ يجمل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن عرضه مبا الاستثناس ، لا أنها من صل الادلة كظاهر صنيمه هنا

شمائر الله و أهن حبّ البيت أو ا عتمر فلا أجناح عليه أن يَطَوّف بهما) وهما عما يجب الطواف بينهما . وقال تمالى : (ومَنْ تأخّر فلا إنم عليه لِمَنِ اتقى) والتأخر مطوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجّل . الى غير فلك من المواضع التى فى هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توعوا الجناح كما ثبت فى حديث عائشة (١) لا أنا نقول : مواضع الا باحة أيضا نزلت على أسباب ، وهى توع الجناح كقوله تمالى : (ليس عليكم جناح أن تَبْتَغوا فضلاً مِنْ ربّكم) وقوله : (ولا على أنه أنه أنه تأكوا (١) من أبيوتكم) الى آخرها . وقوله : (ليس على الأعنى حرج ولا على الأعرج مرج ولا على المريض حرج) (ولا أجناح (٣) عليكم فيها عرضتُم به مِن خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى الموضوعان ، لم يكن فى النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم الموضوعان ، لم يكن فى النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم والثانى أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الفاذية ، ونصوا على طلب المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الفاذية ، ونصوا على طلب المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الفاذية ، ونصوا على طلب المملاث والمزونة والمزدلفة ، وأنه اله أستنة ، وقيل فى قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو المهاه قد نصور المهافر إنه فرض أو سنة أو

⁽۱) الحديث بطوله فىالبخارى (باب وجوبالصفا والمروة) وهوخاصها ية (إنالصفا). أم قوله (ومن تأخر فلا اثم عليه) فانه_كما جاء فى روح المعانى دعلى الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

⁽٢) كَانَ الرَجْلُ النَّهَيْ يَدَعُو الرَّجِلِ مِن أَهُلَهُ الى طَمَامُ فِيقُولُ: انَّى لاَ جَنْحُ انْ آكلُ منه ــوالجنع الحرِج ــ ويقولُ : المسكنِ أحق به منى. فنزلت الآية اله تيسير

⁽٣) لم أر في كتب التنسير وألحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما ينيدأنهم ترهموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالغمل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالغمل حتى كان سببا للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيها. لكنه لا يناسب قوله في الدغول على هذه الآيات (مواضع الاباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تمالى النغ) فلمله يريد التوهم ولو شأنا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث (: «إن الله يُعب أن تُوتِي خَصُه (٢) وول ربّناتمالى: (يُريدُ اللهُ بِكُمُ الدُسرَ ولا يُريدُ بِكُمُ المُسرَ) الى كشير من ذلك . فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

⁽۱) تقدم (س ـ ۱۷۲)

⁽٧) أى والمباح الصرف لا تتعلق به عبة الله تعالى . وأيضا إرادته تعالى لنا البسر وعبته لذلك تقتضى أن الرخس مجبوبة له تعالى .وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلبالمندوب (٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة الظهر مثلا وظن انه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

⁽٤) أي فيكون إلمراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف ، لمسكان إساف ونائله (الصنعين اللذين كانا يتمسع بها أهل الجاهلية فوق الصنا والمروة)فنزلت الآية بطلب السعى ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم . ويكون قوله من شعائر الله صارفا للغظ (لاجناح) عن أصل وضعه من رفع الآثم فقط

و يكون مشل قوله فى الآية: (من شعائر) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه فى أصل الوضع أما ماله سبب مما هو فى نفسه مباح ، نيستوى مع مالا ببب له فى معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى الآية الأخرى (١) وسائر ما جاء فى هذا المعنى

والجواب عن الثانى أنه قد تقدم أن الجع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية (٢) ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذى لا يجد من الحلال مايرد به نفسه ، أرخص له فى أكل المينة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، رد النفسه من ألم الجوع . فا ن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تمالى : (ولا تَقَتّلُوا أنفُك كما هو مأمور باحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه به ض حدف شفا مجرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب ، وأن إيتاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ، لأنه راجع الى أصل كلى ابتدائى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل المينة ، هو ممو ر بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمى المينة ، هو ممو ر بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمى

(۱) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظيه لصرف اللفظ عن ظاهره اذا اعتبرنا السبب وجملناها للطلب . نعم فيها قرينة حاليسة وهي نفس السبب وهو أن بعشهم كان يسؤنم المتعجل وبعشهم يؤثم المتأخر

⁽٧) قال الأمدى أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة منحيث هو واجب استبقاء المهجة فرخصة من جهة مافي الميتة من الحبث المحرم، وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاما حالة الاضطرار، وكلام المؤلف يخالفه، اذ جمله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف، وعزيمة اذا وصلت المسائلة لتلف النفس، لرجوعها لأصل كلى وهو وجوب الحافظة على النفس، هذا ما يقتضيه بيانه الاول. لكنه قال آخرا (وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكانه في حالة خوف التلف يصبح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين، وحينئذ يرجع الى كلام الاحدى. ويوضحه الحاصل بعده. الاأله لا يبق لقوله أولا (وذلك أن المضطرب الى قوله، فائخاف) فائدة في هذا المقتلم بعده. الاأله لا يبق لقوله أولا (وذلك أن المضطرب الى قوله، فانخاف) فائدة في هذا المقتلم

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطاوب طلب العزيمة بوهذا فرد من أفرادها . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التنافى ، وأمكن الجمع ، وأما جمع عرفة والمزدلة ونحوه ، فلا نسلَّم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمة متعبد بها عنده ، ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها فى القص : « فرضت الصلاة كممتين ركمتين ركمتين » الحديث (۱) ؛ وتعليل القصر بالحرج والمشقة لايدل على أنه رخصة ؛ اذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسم رخصة (۲) ، على هذا الاصطلاح العام . و إلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، لأنها شرعت فى السماء خسين ؛ ويكون القرض ، والمساقات الصلاة خسار رخصة ، لأنها شرعت فى السماء خسين ؛ ويكون القرض ، والمساقات ما خرج (۳) عن مجرد الإباحة فليس برخصة ، وذلك لايكون ، كما تقدم ، فكل ما خرج (۳) عن مجرد الإباحة فليس برخصة ، وأما قوله . « إن الله أنحب منها ما هو عبوب (۵) ، ومنها ما هو مبغض ؛ كما تقدم ببانه فى الأحكام منها ما هو عبوب (۵) ، ومنها ما هو مبغض ؛ كما تقدم ببانه فى الأحكام التكنيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله كما بكم اليدم ولا يُريد بكم التكنيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليدم ولا يُريد بكم التحديدة ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليدم ولا يُريد بكم التكنيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليدم ولا يُريد بكم التكنيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بكم اليدم ولا يُريد بكم التكنيفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله ويمنون علي المقول يكرب ولا يُريد بكم المقول يكرب الله ويمنون بكم المناه ولا يُريد ولا يُريد بكم المناه ويمنون بكم المناه وله يكرب المكاه بكم المناف المكاه بكم المناه ويمنون بكم المكاه بكم المناه ويمنون بكم المكاه بكم المكاه بكم المكاه بكم المكاه بكم المكاه بكم المكاه بكماه بكم المكاه بكم المكاه بكم المكاه بكم المكاه بكماه بكماه

⁽۱) الحديث أخرجه الستة الا النسائمي كما في التيسير .وتمامه (ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الاولى)

⁽۲) أى بل لابد فيه من قيد (مستثنى من أصل كابي يقتضى المنع) كما سبق له . واذا كان الذي فرض أولا هو الركمتين فقط فيكون هو الائصل فلا رخصة

⁽٦) اى وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت

⁽٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة

⁽٥) فلا يلزم من كونه عبوبا الايكون مباحا وان يكون مطلوبا كما هو مبق الاعتراض

المُسْر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . و بالله التوفيق

المدأ لزالثالثة

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنىأن كل أحد فى إلأخذ بها فقيه ننسه، ما لم يحدّ فيها حدُّ شرعى فيوقف عند.... وبيان ذلك من أوجه :

الأعال فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في ونقة مأمونة ، وأبحسب الأحوال ، وبحسب قوة العزائم وضعفها ، وبحسب الأزمان ، وبحسب الأعال فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفي زمن الشتاء وقصر الأيام كالسفر على الضد من ذلك ، في الفطر والقصر . وكذلك الصبر (٢) على شدائد السفر ومشقاته يختلف : فرب رجل جلد ضرى على قطع المهامه ، حتى صارله ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم سببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كالها ، وفي أوقاتها ، ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والعطش . ويختلف أيضا وحتلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الامور التي لا يقدر على ضبطها ، وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهادوغيرها ، وإذا كان كذلك فليس للمشقة المتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في فليس للمشقة المتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس ، ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ، فاعتبر السفر

(١) لو حذفت الواو وجمل مابعدها من الحيثيات أسبابا للقوة والضعف في المشقة كان أوجه

⁽٣) مَا قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفا باختلاف الازمان والأحوال الخارجــة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويصع أن يكون راجما لاختلاف الأحوال يقطع النظر عن قوة الارادة وضعفها ، ويكون مرجمه التمود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على ما يجد ، أى إن كان قصر أو فطر ففى السفر • وترك كثيراً منها موكولا الى الاجتهاد ، كالمرض • وكثير من الناس يقوى فى مرضه على مالا يقوى عليه الآحر • فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآحر • وهذا لامرية فيه • فإذاً ليست أسباب الرخص بدا - لمة يحت قانون أصلى ، ولا ضابطما حوذ باليد ، بل هو إضافي لنسب الى كل مخاطب فى نفسه • فم كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تخل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إباحة الميت له على وران من كان مخلاف ذلك (١) • هذا وجه

والثانى الله أنه قد يكون العامل المكاف حامل على العدمل ، حى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسد ك من ذلك أخبار الحبيين الذن صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المنقات من تلقاء أنفهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذاك ، وطالت عليه م الآماد وهم على أوّل أعمالم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً في رضى المحبوبين ؛ واعتروا أن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عداب شديدوألم اليم فهذا من أوصح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يتضى بأن الحكم الميني عليها مختلف بالنسب والإضافات

والثالث ؛ مايدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جافى وصال الصيام و تطع الازمان فى العباد ت . فان الشارع أمر بالرفق رحمة مالعباد ، ثم فعله مَن بعد النبي عَلَيْكَ ، علما بأن سبب النهى -- وهو الحرج والمشقة - مفقود فى حتم و ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالحم الصيام لا يصدهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم ، فلا حرج فى حتم ، وإنما الحرج فى حق من

 ⁽١) أى فن تختل حاله بجبعليه الترخص، ومن لا تختل وتلجقه المشقة فقط بكون مخيرا.
 هذا مراد. فلذا لم يقل (فلا يترخص في أكلها) بعد وصفه بالمضطر

يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته. وهذا ممى كو سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن كون الرخصة كدلك ۽ لكن هدذا الوجه استدلال. يجنس المشقة (1) على نوع من أواعها. وهو غير منتهض إلا أن يجع منضاً الى ماقبله. فالاستدلال المجموع صحيح حسما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة

فان قيل (٢). الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف، بحيث لايقدر بسببه على التفرغ المادة ولا لعباءة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ي أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مفاوب صبره ومهزوم عنى حسب ما ألم به ي أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مفاوب صبره ومهزوم عزمه . وال كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً (٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كا تقدم ، بل عزيمة . و إن كان الثاني فلا حرج (٤) في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فياتقدم تقتضى الترخس، وهما المشقة تمنع مفارقة الحسكم الأصلى وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة بجملهم يترخصون بفعل المنهى عنه . وهو أيضا ليس حكما سهلا انتقل اليسه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة. الا انه على كل حال وجدفيه نوع من المشقة ينبنى عليه حكم في اجتهادهم . فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الاول تختلف الختلاف الاحوال والاشتخاص يكون استسدلالا بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المتيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الحاص من حيث هو خاص . ودلك لا يصبح كما يأتى . الا ان يجمل منضا ألى ما فبله فيفيد مجرد ان المشقة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وان كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المحروفة فتنبه

(٢) هذا السؤال وإن كان وارداعلى أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب اسكن لمناسبة الكلام في المشقة سع أن يذكر هنا

(٣) أي فيما يعجز فيه عن اصل العبادة والعادة .وقولة (أوندبا) أي إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملا على حسب ما أمر .ه

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لامشقة الا ما في الاعمال المعتادة؟ وذلك ينفي كونه حرجا ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكدا غير وجيه. فتسأمل

ينتهض علة للرخصة . و إذا انتنى محل الرخصة فى القسمين - ولا ثالث لمها - ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . في التبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

وأحدها المن أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، الأنه يتنضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذ البحث جرفيها فاذا كان مشترك الالزام لم يذ هض دليلا الم له ينتبر في الالزامات

والثانى به أنه إن سلم ذلا يلزم السؤال لا مرين: «أ. دهما» أن انحصار الرخص في القدمين لادليل عليه ؛ لا مكان قسم ثالث بيهما ، وهو أن لا يكون الحرج ، وثراً في العمل ، ولا يكون المكلف رخى البال "عنده ، كل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجا في الهوم ، مع أنه لا يقطعه عن سفره ، ولا يخل به في مرضه ، ولا يؤد به إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لاجاذب يجذبه لا حد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من لا حد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من لا يدكر في طريق الالرام

ر ۲) هو الذي قال فيه مغارب صبره مهزوم عزمه

(۲) راحم القوله واذا كانت مأمورا بها فلا تكون رخصة). فالحواب الاول يراعى انهناك محلا للرخصة التي السكام فيها وهي المعاحة ، لوجود قسم المت لم يذكره في السؤال ، على مافيه مما أشر نااليه. والجواب الثاني ترق على هذا يقول : الرخصة موجودة حتى في المأموريه ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة . فجهة المزيمة ظاهرة من نفس الطلب ، وحهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل اليه من حكم صعب مسع بقاء دلين الصعب معمولا به في الجلة . والمحافظ في الحق المنافي الجلة لانه ليس معمولا به في حق الشخص الذي طولب بالرخصة . ولا يخفي عليك انهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه ، والا لخرج عن كونه رخصة في حقه ، لان الرخصة الامهرى : إن المكلف اذا لم يبق مكلفا عند طرو المدرلم تثبت رخصة في حقه ، لان الرخصة الما تكون في الاحكام التكليفية ، والتكليف شرطاها ، فلا يكون عدم تحريم اجراء كلة الكفر على النان المحرم وخصة في الشكليف . ومشله يقال في على المان المحرم وخصة ، لان الاكرام بمنع الشكليف . ومشله يقال في الاحكراء على إفطار ومضان واتلاف مال الغير ،عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لايقدر عليها ، أوكونها تؤدى إلى الإخلال بأمر من أمور الدبن أو الدنيا . فالطلب من حيث النهى عن الإخلال ، لامن حيث الممل بنفس الرخصة . ولذلك بمهى (1 عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين عونحو ذلك (٢). فالرخصة (٣ باقية على أصل الإ باحة من حيث هي رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مرُّ بيان جهتي الطاب والإباحة. والله أعلم

المسأل الرابعة

الإماحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين النعل والترك؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لابالمني الآخر . وذلك ظاهر في قوله تمالي (فَمْنِ اضْطُر عَيرَ باغ ٍ ولا عاد فلا إنَّمَ عليه) وقرله في الآية الأخرى : (فإنَّ الله غُهُ ور ۗ رحيم) فلم يَذكر في ذلك أن له الفسل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: (فَمَنْ كَانَ مِنكُم كُمرِيضاً أَو على سَفَرِ فعد قُرْ مِن أَيَّامٍ أَخَرٍ) ولم يقل : فله رخصة . يعني لان الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهذا الشخص، فلا رخصه الاحيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه . وبهذا تعلم مافى هـــذا الجواب الثانى . هذا ولايدهب عنك أنه عرّف الرخصة بما ينطبق علىهذا فقال (ماشر عمن الاحكام لمذرّ شاق استثناء من حكم كلي) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن عجد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجيء بطمام فقامُ القاءمُ بنُ محمد يصلَّى .فقالتُ : سُمَّتُ رسول الله صلى الله عليَّه وسلم يقول ﴿ لا صلاةً بحضرة طمامً ، ولا لمن يدَّافعه الاخبثان) ... أخرجه مسلمُ وأبو داود واللفظ له اه "تيسير (٢) كالصلاة في ألا أرض المفصوبة. يُعني فهناكُ جهتانُ تسلطُ على احدامًا الطلب والعزيمة . وعلى الآخرى الرخصة. كما توجه النهى والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتهن ولا مانعمن ذلك مادامت الجهة لم تتحد. فالفرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام (٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثاني فلم يبين فيه الآأن الترخيص له جهة غيرجهة الطلب. أما كونه مباحا في هذه الحالة فانه لم يبينه هذا اعتمادا على ماسبق ولذا الترادي

قال (وقد مر بيان|الغ)

الفطر، ولا فليفطر (١) ، ولا يجوز له ، بل ذكر نفس العذر وأشار الى أنه إن أفطر فعدة من أيام أخر. وكذلك قوله : (فليس عليكم بُخياح أن تقصروا ، وفي المراد القصر من عدد الركعات ، ولم يقل : فلكم أن تقصروا ، أو فإن شئم فاقصروا . وقال تعالى فى المكره : (مَن كَفَر بالله مِن بَعد إيما نه إلا من أكره - الآية الى قوله : ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالا يمان • ولم يقل : فله أن ينطق ، أو إن شاء فلينطق . وفي الحديث (٣: مُحذبُ المرأتي ؟ قال له : « لاخير في الكذب » قل له . أفأ عد ها وأقول له ا؟ - قال : « لا خيراً على له كم ، ولا افعل إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجهور أو الجيم يقولون: من لم يتكلم بكامة الكفر مع الأكراه مأجور وفي أعلى الدرجات والتخيير ينافى ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره (٥) من المواضع المذكورة وسواها و

(١) هذا ليس ظاهرا ، لائن الكلام في أنه لم يذكر لفظا يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الائمر أو النهى. وهو أيضا خلاف صنيعه السابق واللاحق

⁽٧) نسب الى طاوس والضحاك أن القصر برجع لأحوال المملاة من الايماء وتخفيف التسبيع والتوجه إلى أي وجهشاء. وحينتذ يبق الشرط فى الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) الاانه على هذا أيضا تكون رخصة ، فلهاذا قيد بقوله على القول النخ؟

⁽٣) أخرجه مالك كما في التيسير
(٤) يتتفى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوظه رخصة للزوج باللسبة لامرأته
(٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر السكلسة مندوب. الا انه يقى
السكلام في قوله (فسكذلك عيره) الذي يقتفى أن الجهور أو السكل قائلون بإن ترك الرخصة
أفضل، مع أن ابا محنيفة بقول بوحوب القصر والقطر، وتسمى رغصة اسقاط بحيث لا يصح منه
الانجاء والسيام، والشافسي بقول اذا زادت المسافة عن مرحاتين ثانا المضل من الصيام والانتام،

وأما الاباحة التي يمعني التخيير فني قوله تعالى: (نِساؤكُم حَرْثُ لَكُم فَأْ تُوا حَرْثُكُم أَنَّى شِدُّم) يريدكيف شئتم: مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله: (وكلا مِنها رَ غداً حيثُ شِدَّتُم) وما أشبه ذلك ، وقد تقدم في قدم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين فان قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما ؟

قيل ينبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن المارض فى مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة عبر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب الخير . وليس كذلك إذا قلنا إلها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الولجب . وإذا كان كذلك ، تبينا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعنن المقصود شرعاً . فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره فى العمل بها فرق ؛ لكن العذر رفع التأثم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتى لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان :

وأحدها كه أن يكون في مقابلة مشقة لاصبر عليها - طبعاً ، كالمرض الذي يمجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ،أوعن الصوم لفوت الناس - أو شرعاء كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إنمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها • وأمثلته ظاهرة

قال عياض في الاكهال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر أصحابه وأكثر العاباء المالية من الطهر ين الطهر ين والعشاء ين المسافي رخصة ألم بين الطهر ين والعشاء ين المسافي رخصة حاثرة. والجاثر بمني التخيير ، فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

قاما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطاوب . ومن هنا جاء :
ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السقر (١) و إلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « و إذا حضر المشاه وأنيمت الصلاة فابد وا بالعشاء (٢) » الى ما كان محو ذلك فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل (٢) . ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزام ولا جله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، ون من لم يسعل ذلك فات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسبره بحظ؟ الا أنه على ضربين: « أحدها » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال الشقة أو عدمها ، كالجع بعرفة والمزدلفة. فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحق بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لامباط. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. إذ الطلب الشرعى في الرخصة لا ينافى كونها رخصة ، كا يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر ، فإذا هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطاوبة طلب العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب، بل يبقي على أصل التخفيف و رفع الحرج ؛ فهو على أصل الإ باحة . فالمكلف الأخذ بأصل الهزيمة و إن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ضاهرة فلا حاجة إلى إبرادها.

⁽۱) أخرجه فى التيسير عن الحُسة الا الـترمذى بلفظ (الصوم) ــ أقول : روايةالنسائل وابن ماجه بلفظ (الصيام) كاذكرها المؤلف

ربين بب بسريسه به التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجلتين ــ وفيه رواية أخرى (۲) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالمشاء) عن الستسة الاللسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالمشاء) عن الستسة الى حق الله لا ثنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتيان بها على كلما مع (٣) فهو راجع الى حق الله لا ثنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتيان بها على كلما مع

فإن تشوَّف أحد الى التنبيه على ذلك فتقول:

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ، إذ قد صار إكمال العبادة هنا والا تيان بها على وجهها يؤدى الى رفعها من أصلها (1)، فالا تيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطاوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب

وأما الثانى فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدايسل يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، حرجت من هذا الوحه عن أحكام الرخصة فى نفسها ؟ كا ثبت عند مالك طلب الجع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما احتص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن (٢) في الرخصة ، أو في رفع الإثم عن فاعلما

المئسانية الساوسة

حيث قيل (٣) بالتخيير (١) بين الأخذ بالعزيمة والأخد بالرخصة،

(۱) أى عدم تحصيلها • هذا فيما كان المعجز فيه بالطبيع. أما ماكان السجز فيه شرعاكاً • مثلته المتقدمة فيكون رفعاً للكيال لا للاصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليسركنا. وقوله (إنمام أركا سها إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر. وإن كان معناه الاكهال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٣) ماتقدم له من الآدلة واضع فيرنّع الاثم لا و الاذن غايته أنه في آخر المسألةالرابعة بني على كل من الوجهين فائدته فراجعها

(٣)وأما إذا قيل برفع الاثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجعان أخذاً للمزيمة بما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال: (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها ماتباع الهوى المدموم لانه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهى الكلى على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصرال خصة مطلوبة شرعا كالجم بمزد لفة مثلا

(٤) مع كونه لم يرتش هذاً، وأقام الدليل على أن الاباحة في الرخمة بمنى رفع الحرج، ولم يقم على مدأ التخيير دليلا مرعمليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. ويبق الكلام في المراد بالترجيع بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الاحب والمثاب عليه في فظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتى له في أدلة ترجيع الاخذ بالعزيمة المنيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله،

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر . فلنذكر جملا مما يتملق بكل طرف من الأدلة .

فأماً الأخذ بالعزعة فقد يقال إنه أولى ،لأ مور:

ورود الرحصة عليه وإن كان مقطوع به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوع به وورود الرحصة عليه وإن كان مقطوع به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم (۱). وما سواه لا يحقق فبه ، وهو موضع اجتهاد ، فان مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فا كثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه السم ، فكان منهم من قصر في عليمه الاسم ، فكان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخر ، ن ما فوق ذلك ، وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع ، وتتمارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا وتتمارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن المزيمة راجعة الى أصل في التكليف كلى ، إلا نه مطلق عام على

وأن الامر بالمعروف مستعب وإن أدى الى الاضرار بالمال النع. واذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟! وقد تقدم له في المسألة الاولى في المباح النير فيه. بما أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح النير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق ألا أن يكون غرضه بالترجيع هنا أمر آخر غير كو نه مجبوباللشارع ومطاوبا ومثابا عليه . فلينظر ماهو مهني كونه أولى وأرجع في نظر الشارع غيرهندا لماني ؟حق لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيها سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيع الاخذ بما هو أحوط فقط وان لم يكن فالفا بلغ الاستعباب والثواب هليه كان مراده بالترجيع الاخذ بما هو أحوط فقط وان لم يكن فالفا بلغ الاستعباب والثواب هليه كان يشير اليه قوله (وهو على الترجيح والاحتياط) . ولكن بين الكلام في الأدلة الآتية. وسيأتي يشير اليه قوله (وهو على المنابعة قبل الفصل الاول أن الأحروبة في الاثناء بالنواضع، فانه يحتاج الى فطئة وقوة ذا كرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى في هذا المقام الذي طالت جولته فيه المنا المقام المنابع المنابع المنا المنابع المنا المنابع المناب

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئ بحسب بعض المكلفين من له عذر، وبحسب بعض الآحوال و بعض الأوقات في أهـل الاعدار، لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد • فهو كالمنزس الطارى ع الكلى . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض امر ي الر بزت ا فالكلي مقدم ؛ لأن الجزئي يقتضي مصاحة جزئية ، والكلي يفنصي المسحة كلية ولا ينخرم نظام في العالم بنخرام المصلحة الزئية ؛ بخلاف ما النا قد ماعتبار المصلحة الجزئية، وإلى المصلحة الكاية ينخرم نظام كايتها . فسألتنا كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمركلي ثالت علمه . والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث بتحقق الموجب وما فرضا الكلام فيه (١) لا يتحقق في كل صورة تفرض الا والمعارض الكلي ينازعه • فلا ينجى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلي ، وهو العزيمة ﴿ والثالث ﴾ ماحاء في الشريعة من الأمر (٢٠) بالوقوف مع مقتضى الأمر والنعى مجرداً ، والصبر على حاوه ومره ، و إن انتهض موجب الرخصة • وأدلة ذلك لاتكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الَّذينَ قال لهمُ الناسُ إنَّ الناسَ قد جَمَوا لَكُم فَاخْشُوهم) فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به (٣) . وقال تعالى : (إِذْ جَا ، وَكُمْ مِن فَوِقِكُمْ وَمِن أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَ فِصَارُ وَبَلَغَتِ القَاوِبُ الْحَنَا ِجِرِ۔ الى آخر القصة حيثقال: رجال صدّةوا ماعاهدُوا الله عليه) فدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث (٢) وهل مع الأمر يكون مجرداحتياط، أم يقتفي هذا الامرأن يكون أفضل مثاباطيه؟ وكيف ينبني هذآعلى التخيير؟

(٣)ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله ؟وفي الآية بمدها: (ليجزى الله الصادقين بصدقهم) فسكلا الآيتين فيه الجزاء والتواب، ولا يكون.م التعنيير. وبالجلة لو ترك الأدلة التي فيهاطلبالاخذبالمز بمةوالثواب عاسها لكان موافقالاً صلّ الموضوع من بناء المسألة على التخيير مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت الفاوب فيها الحناجر . وقد عرض النبي برائح على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من تمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام (١) فكان ذلك سببا لمدحهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي برائح ، فكان الرأى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أو من بعضهم غير أبي بكر استئلافهم بترك أخد الزكاة بمن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، نم يكون مايكون ، فأبي أبو بكر رضى الله عنه ، فقال : وانه لا قاتلهن حتى تنفردسالفتى والقصة مشهورة (١) . وأيصاً قال الله نعالى ﴿ مَن كَفَر بالله مِن بعد إيمانِه الله مَن أُكُو ، ما أن ترك ذلك أفضل إلا مَن أكو ، مع أن ترك ذلك أفضل

(۱) جامل الرقائى على المواهب (ج٣ - س١٣١) ما يأتى: وذكرا بن اسحاق ما حاصله أنه صلى المقطيه وسلم أراد أن يعطى عيينة بن حصن ومن معه ثلث تمار المدينة على أن يرجعوا ، فنمه السعدان وقالا: (كنا تحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها شرة الابقرى أو يبع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعونا بك وبه ، مطبهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانعطيهم الا السيف حتى يحكم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى الزاروالطبراني عن أبي هريره : أتى الحارث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا عدنا ثمر المدينة ، والاملا ناها عليك خيلا ورجالا . فقال : حتى استأمر السعود ، يا عادموسمد بن مماذ وسمد بن الربيع وسعد بن خيشة وسعد بن معود . فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية . فكيف وقدجاء الاسلام ؟! فاخبر الحارث فقال: غدرت ما كلد اه

(٧) لا يختى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبقى ملعن لا حكام الاسلام من قبائل العرب الاقريش وتقيف والا نسار ، واضطرعت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبى بكر على أن يقيموا العلاة ولا يؤدوا الركاة ، لا نهم اعتبروها كاتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب ، وقام متغبؤل من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير بمن لم تخالط بشاشة الا بمان قلوبهم و مكذا أصبع أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسعية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد بجمع العبعابة على أنه ليس من المعلعة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن العنرورة تقضى باستثلاف مانعي الركاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجهور . وهدذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنعى عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، و إن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ، لكن يزول الانحتام ويبق ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل مِن أحد شيئاً (۱) ، فحمله الصحابة رضى الله عنهم على عومه ، ولا بد أن يلحق من التزم هدذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ، ولم يأخذوه الاعلى عومه حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حزة الخراساني ، فاتفق له ماذكره القشيرى وغير، من وقوعه في البثر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه (۲) من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك الرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الاسلام لطمنة بحبلا تقفى عليه في مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاعملاء كلة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبي أبو بمكر وتشدد وأقسم، وحاجهم فعجهم ورجعوا الى وأيه ، وقال عمر كلته المصهورة . فمني المتى في كلام عمر أنه الاوقى بالمسلمة ، وهذا لا ينافى أنه التجيد ورأى المسلمة في المرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفا على الاسلام . فحل الحلاف الترجيع بين الاخذ بالمزيمة كما هو وأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحتق سببها كما هو وأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية ، والطنون تتعارض كما قال المؤلف ... ثم انصرح صدرهم لموافقته . فكان وأيه الاوفق فأذعن البغاة . وشرد المتنبؤن وسكنت الجزيرة ، وسار الاسلام في طريقه

وبهذا تبين أنّ مذا المثال كسابته من الامثلة التي يستدل بها على ترجيع الاخذ بالمزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة · ظم يكن رأى الصحابة خطأ فى وجود سببالرخصة ، حتى يقال إنه لايظهر فى هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(۱) عن همر بن الحطاب رضى الله عنه قال: قات يارسول الله قد قلت لى النخيرا الك ألا تسأل أحدا من الناس شيئاء قال: انما ذلك أن تسأل وماآ تاك الله من غير مسألة فانما هو رزق رزقه الله وأخرجه الطبرائي وأبو يعلى باستاد لا باس به ومن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل الى همر بن الحطاب رضى الله عنه بعطاء فرده همر افقال أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبي رددته؟ فقال! يارسول الله تأليس أخبرتنا أن خيرا لاحدنا ألا يأخلمن أحد هيئا ؟ فقال رسول الله صلى الله الله والله عن إليه قال: سمت همر بن الحطاب وضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الله توغيب عن إيه قال: سمت همر بن الحطاب وضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الله توغيب عن أبيه قال: سمت همر بن الحطاب وضى الله عنه يقول: فذكر منحوه الله توغيب عن أبيه قال: ردمة ولكنهم لم يأخلوا بهاء وما ذاك الالاولوية المورعة

الأصل؛ وقصة الثلاثة الذين خُلقوا (١) حتى أنوا رسول الله على وصدقوه، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار، فدحوا لذلك، وأنزل الله توبتهم ومد حهم في القرآن بعد ماضاقت عليهم الأرضُ بما رحبتُ ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبولوسام صادقين ، لأخذه بالعزيمة دون الترخص (٢) وقصة عبان بن مظعون وغيره (٣) بمن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت علمهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله: (إيما يُوتَ في الصابرُونَ أَجْرَهُم بِغَير حساب) وقال نعالى (لتبلكون في أموالكم وأ نفسيكم ، ولقسم أن الذين او تواالكماب من قبلكم و من الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبيروا وتتقوا فإن من قبلكم و من الذين أشركوا أذى كثيراً والن تصبيروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور) وقال انبيه عليه الصلاة والسلام : (فاصير كا صبر فراد العزم من الرسل) وقال : (ولمن انتهم بعد فلله فا ولكن عزم الأمور) ولما في أنفسكم أو تُخفُوهُ مُعاسِم به الله و إله الله و إلى تبدُوا ما في أنفسكم أو تُخفُوهُ مُعاسِم به الأمور) ولما في أنفسكم أو تُخفُوهُ مُعاسِم به الله و الله)

⁽١) فحديث طويل أخرجه الخمسة كما في التبسير

⁽٢) كقصة أبى بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبق مستملنا بشمائر الاسلام اعتمادا على جوار الله، مع تألب الكفار عليه الا يستملن بالقرآن خشية على من كان يسممه من فسائهم وشبانهم أن يميلواالي الاسلام

⁽٣) كان من السهل التمسك بالاعدار العامة في حقالتلاته اذ كان الوقت قيظاوالسفر بعيدا، وكان أوان جو الثهار ولا داعي لاعدار خاصة وقد قال كب إنه أولى جدلا لم يؤته غيره وكان أوان جو الثهار ولا داعي لاعدار خاصة ومعالى بن أمية كان شيخا مسنا، فعدره الحاص مقبول أيضا . وقد اعتدر بضمة وممانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستنفر لهم ولم يثبت أن مؤلاء جيما منافقون وان كانت عبارة كب في رواية القصة ربما يؤخد مها أن أسكرهم كانوا كذلك منافقون وان كانت عبارة كب في رواية القصة ربما يؤخد مها المنامة أو الاعدار الحاصة المنافقون وأثره ، فكثوا في البلاء خسين يوما يمكون وينتجون وكان المنمي منه بعدر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل مهم ويستنفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقيل لم قولوا : سمعناوأطعنا ، فقالوها ، فألقى ألله الإيمان في قلوبهم ، فتزلت : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه) الآية (١) وجهز النبي عليه أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبى بكر : إحيس أسامة بجيشه تستمين به على من حاربك من المجاورين الك (٢) فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهدل المدينة ، مارددت جيشا أنفذه رسول الله الما ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكه في العدو بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا عوت نبيهم ، وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العرائم وترك الترخص ؛ لأن القوم ء رفوا أنهم مبتكون : وهو :

﴿ الوجه الرافِع ﴾ • وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

⁽١) أين الرخصة هنا مى كانت آية (آمن الرسول) ناسعة وكذا لوقيل انها معكمة على معيد (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذهبية كالكر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا وخصة أيضا. إنما يكون موضع وخصة اذا بقى الحسكم الصحب معمولا به ووض الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فاذا كان مناط دليله ماذ كره بقوله (نشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها التج) بيني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها قلنا أيضا نهم يكون تكليفا شافا. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الا فخذ بها في مقابلته فتركوها لا أنه أفضل من الترخص ؟

⁽۲) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الاثمر طبهم جدا. وفي الوقت نفسه لا يترخس باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنسين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيرا. وضى افة عنه قال ابن مسمود: لقدقنا بعد رسول الله صلى افة عليه وسلم مقاما كدنا نهك فيه، لولا أن من الله علينا بأبى بكر، حتى أجمناعلى ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم افه لابى بكر على قتالهم

لمكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع (١) في أصل التشريع.أعنى أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجاري العادات ؛ وكونه شاقاً على فمض الناس أو في بمض الأحوال مما هو على غير المتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لانخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى _ حيث تستثنى _ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لايكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره ، كالصنائع الشاقة في الحضر ، مم وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة • فإذاً لاينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لاتطرد ولا تدومه لأن ذلك جار أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة .. إذا لم يكن كثبراً أو دائماً -مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لايقال : كيف يكون اجمهاديًّا? وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : ﴿ فَمَنَاضُطُرًّ غَير باغ ولا عاد فلا إنم عليه) وقوله : (فَمَن كَانَ مِسْكُم مَريضاً أو على سفر) الآية (إن الله مُعبُ أن تُؤتيرُ خصُه (٢)) الى غير دلك مما تقدم وسوام مما في معناه

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف ممه قوت الروح (٣) وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات ، وهو في نفسه عدر أيضاً.

⁽١) ولا ينافيه ماياً في فكتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاهنات قيه. بل ماياً تي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضع مذا المتام (۲) تقدم (ص ــ ۱۲۷) (۳) أي أو العضو .

وما سوى ذلك فحمول على تحقق المشقة (۱) التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكايف مالا يطاق ، وهو منتف سمما ، وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم ، فلا معارضة بين النصوص المتقدمة و بين ماتحن فيه . وسبب ذلك _ وهو روح هذا الدليل _ هو أن هذه الموارض الطارئة تقع للعباد ابتلاة واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، الموارض الطارئة تقع للعباد ابتلاة واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لا نخرمت الكيات كما تقدم، ولم يظهر لليان من آمن بربه على بينة ، من هو فى شك . ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لا نخرمت الكيات كما تقدم، ولم يظهر لا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلى المرء على قدر دينه

قال تعالى : (ليبند كورا من المناوم المنية المسكن علا) (الله . أحسب الناس أن يُتر كُوا أن يقولوا آ منا وم الأينة مُون ؟ ولَقَد فَدَنا الذين من قبلهم) الآية . (لتبلكون في أموالكم وأنفُسكم ـ ثم قال : وَإِنْ تَصَدِيرُ وا وَتَتَهُوا فَاإِن فَلِكَ مِن عَزِم الأُمور) (ولنبلكون كم حتى فعلم المجاهدين منكوالصابرين ونبلكو أخبار كم) (وليمحص الله الذين آ منوا و يمحق الكافين) وونبلكو أخبار كم) (وليمحص الله الذين آ منوا و يمحق الأموال والأنفس والتمرات . و يبشر الصابرين) الى آخرها ، فأتنى عليهم بأنهم صبروا لها ، والمشروات ، و يبشر الصابرين) الى آخرها ، فأتنى عليهم بأنهم صبروا لها ، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حماده الى غيره ، وقوله (ولنبلكون كم بشيء) يعل على أن هذه البلوى الليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال ، كما تقدم في أحوال على المناد من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجرى التكليف على مجراه الاصلى ، كان

⁽١ تقدم أن ذلك فيها لم يحد فيها حد شرعي ، كالسفر مثلا وجع المشامين عودلفة

الترخص على الأطلاق كالمضاد لل قصده الشارع من تكيل العمل على أصالته لتكيل الأجر

﴿ والخامس ﴾ أن الترخص إذا أخذ به فى موارد على الإطلاق ، كان ذريه الى انحلال عزائم المكافين فى التعبد على الإطلاق . ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرياً بالثبات فى التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لجاجة . وهذا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها ، وطلب الطريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفر وع جزئية ، كسألة الأخذ بالموى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك مما نبه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه .

و بيان الثانى ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ماتكون مقدرة ومتوهمة ، لا محقة . فريما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فذي ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عله ضائماً وغير مبنى على أصل . وكثيراً مايشاهدالانسان ذلك، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا بمحض التوهم . ألا ترى أن المتيدم خلوف لصوص أوسباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لا نه عد مقصراً ، لأن هذا يعترى في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه . بخلاف مالو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهاو هميدة ،

ولا بطل عليه أعمالا كثيرة • وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات •

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطاوب بالصبر فى ذات الله ، والعمل على مرضاته ، وفى الصحيح : «مَنْ يَصَبْرُ، يُصَبَّرُهُ الله(1) » وجاء فى آية الانفال _ فى وقوف الواحد للاثنين بعد مانسخ وقوفه للعشرة _ . (والله مَمَ الصابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار مانقص من العدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة الهوى من كل وجه ، كا تقرر فى كتياب المقاصد من هذا السكتاب . وكذيراً ماتدخل المشقات وتتزايد منجهة خالفة الهوى . واتباع الموى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهواديشق عليه كلشى ، سواء أكان فى ننسه شاقا أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده . ويحول بينه و بين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل مأكف به ، خف عليه ؛ ولا بزال بحصكم الاعتياد يداخله حبه ، ويحلوله مره ، حتى يصير ضده تقيلا عليه ، بمد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية قابعة لغرض المكلف فرب صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق في هدندا المقام _ وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف (٢) ، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا _ هذا لا كلام فيه إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لايقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . و إذإ كان دائراً بين الأمرين، وأصل المزيمة حقيقي عابت، فالرجوع

 ⁽۱) رواه في الترفيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالمك
 والشيخان وأبو داود والترمذي واللسائي

⁽٧) وهوالذي أشاراليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعا كالصوم)الخ

الى أصل العزيمة حق والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض. فاذا لم يكن فى ذلك بيان قطعى ، وكان أعلى ذلك الظان ، الذى لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المتبرة فى حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتاحق حينه القسم الأول الذى لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ؛ كفطره عليه الصلاة والسلام فى السفر ، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليم . فهذا ونحوه أمر آخر برجع الى ماتقدم من الأقسام وإنما الكلام فى غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أحرى

فإن قيل عمل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق (1) ع أم تم انقسام ؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي :

المسألة السابعة

فالمشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين (أحدها) أن تكون حقية يسة وهو معظم ماوقع فيه الترخص؛ كوجود المسقة المرضية والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية عجردة، بحيث لم يوجد السبب المرحس الأجله، والا وجدت

⁽۱) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره علبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكله، بالجواب المبغطي التفصيلات التي يذكرها ،بعد ماذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. ففرضه التهيد لاحطاء هذا الضابط

حكمته (۱) وهي المشقة هو إن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعاً أو شرعا، ويكون ذلك محققا، لا مظنوناً ولا متوها، أو لا فإن كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطاوب، رجع الى القسم الذى لم يقم الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله . وإن كان الثانى _ وهو أن يكون مظنوناً _ فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة . ومنى قوى الظن ضمن مقتضى العزيمة، ومنى شعف الظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة . ومنى قوى الظن ضمن مقتضى العزيمة، ومنى ضعف الظن قوى ؛ كالظل (٢) أنه غير قادر على الصوم مع الى سبب معين، وهو أنه دخل فى الصوم مثلا فل يطق الإنجام، أو الصلاة مثلا فل يقدر على القيام فقعد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ (٣) من الكثرة، والسبب موجود عيناً، على المرض حاضر ومثله لا يقدر ممه على الصيام، رلا على الصلاة قائماً أو على استمال الماء، عادة ، من غير أن بجرب نفسه فى شي. من ذلك ، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوته . أما لحوقه به فن جهة وحود السبب . وأمامفارقته به فن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس بلحق بما قن عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس بلحق عاقد عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس بلحق عاقد عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس بلحق عاقد عدم القدرة لم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس بلحق عادة القدرة الم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس بلحق عالمفارقته القدرة الم يقوع القدرة الم يوجد (١٤) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس المؤلفة المؤلفة القدرة المؤلفة الفلاء عادة التلب المؤلفة المؤ

⁽¹⁾ اذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته. فما فائدة ذكره ؟وهو لم يدرج في التوهمية صورة وجود السبب فعلا مع عدم وجود حكمته ، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات . بل قصرها على مالم يتحقق فيه السبب . وهذا متمين ، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما مختلف فيه . وليس كذلك

⁽٣) أَلْمَالُ لَتُوةُ الطَّنُوصَّمَفَهُ بَاعَتِّارِ الفَرَضِينَ، وقُولُه (دخل فَالصوم مثلا فلم يطق الآتمام فلم يقدر فقمه) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه السلاة في صلاة سأبقة، فلم يطق ، فصار الذلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بانه لا يقدر . وليس الفرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم الصوم أو تقس هذه الصلاة فعجز، الآنه حيثتُذ يكون المجزمحققالا مظنو نافيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو الاول) أي حكمه حكمه . وقوله (اذ ليس عليه ما لا يقدر عليه). أي ولو بظن قوى كثاله

 ⁽٣) أى مأخوذ أثره ومايترب طيه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالنسل.
 وتكرر التجارب من غيره ،أو من نفسه في زمن بسيد لا يقاس عليه حتى يناير ما قبله
 (٤) أى بمقتضى ظن قوى جاءله من تجربة في نفسه، وانما عنده ظن بسبب كسثرة التعارب في غيره ،أو في نفسه لكن في زمن مضى بسيدا بحسث يحتمل تغير الحال

بالممادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه الطاوب في الدزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليم وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالدزيمة ، الى أن يظهر بعد ماينيني عليه

وأما الضرب الثانى وهو أن تكون توهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا بخلو أن بكون السبب عادة مطردة في أنه بوجد بعد أوْ لا • فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولا ؛ فإن وجد فوقدت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعنى في إجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإقدام ابتداء، إذلا يصح (١) أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لايصح البناء على سبب لم يوجد شرطه و إن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ، فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ و إنما الكلام في نحو الظان أنه تأته الحي غداً بنا. على عادته في أدوارها، فيفطر قبل مجيئها ، وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتى ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بمض العلماء على صحةهذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : (لَوْلا كِتابُ منَ اللهِ سَبَق لَمُسْكُمُ فِيهَا أَخَذْتُمُ عَذَابٌ عَظِيمٍ) فإن هذا إسقاط للمقوبة للعلم (٢) بأن الننائم ستباح لهم . وهـ ذا غير مانعن فيه ، لأن كلامنا فيا يترب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العداب هذا ليس براجع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر المَنَى كسائر العقوبات اللاحقة للا نسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ؛ من قوله تعالى : (وما أَصَابَكُم مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِما كَــَبَتْ أَيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والنقديرات غير المحققة ، راجعة الى

⁽۱) أى فلا يجوز الاقدام عليه (۲) على أحد التفاسير في الآية، وحدَّم في روح المماني تكلفا فراجعه

قسم التوهات. وهي مختلفة وكذلك أهواء النفوس بالماتند رأشياء لاحقيقة لها فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلق الفادحة به فإن الصبر (۱) وينسه وحقيقة ذلك أن الوقد على الصبر بالله لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه و فأنت ترى بالاستقراء لا يقدر على الصبر بها توهمها بالم من يطيقه و فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمها بالم حكمها أضمف به بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الاحوال و فإذا ليست المشقة بحقيقية والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة و فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة وهي السبب منتهضاً على الجواز لاعلى اللزوم بالأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كالها. فالأحرى البقاء مع الاصل . وأيضاً فالمشقة التوهم حق وزان واحد و فلم يكن بناء الحكم علمها متكناً

وأما الراجعة الى أهواء النفرس خصوصاً فإنها ضد الاولى ، إذ قد قرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها . فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هو يت نفسه أمراً . ألا ترى كيفذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص ، كقوله تم لى : (ومنهُم مَنْ يَقُولُ النَّذَنُ إِ ولا تَفْتِي بَالا يَة الان الجد بن تيس قال : اثذن لى فى التخلف عن الغزو ، ولا تفتى ببنات الاصفر ، فإنى لا أقدر على الصبر عنهن وقوله تعالى : (وقالوا لا تَنْفِرُ وا في الحر من قال نارُ جَهَدً مَ أَشَدُ حر آ) الآية ! ثم وقوله تعالى : (وقالوا لا تَنْفِرُ وا في الحر من قال نارُ جَهَدً مَ أَشَدُ حر آ) الآية ! ثم

⁽١) حق مع المحلة الفادحة ؟ هذا غير . واضع وسيأتى له فى الفصل التالى أن الرخس الحبوبة ماثبت الطلب فيه وهو مافيه المشقة القادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه المسلام والسلام (ونيس من الير العبيام فى السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على المزيمة أولى؟ (٧) أى اقدى وضعه الشارع كالسفر

بين المذر الصحيح في قرله تعالى: (ليس على الضَّمَّفَا، ولا على المَرْضَى ولا على الذينَ لا يَجِدُ وونَ ما يُنفَقُونَ حَرَجُ إذا تَصَحُوا بِلَهِ وَرَسُولُهِ) الآيات إفبين أهل الاعذار هذا، وهم الذين لا يطيقون الجهاد، وهم الزّمنى ، والصبيان، والشيوخ، والجانين، والعنيان، وتحرهم، ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله، وقال فيه: (إذا تَصَحُوا بِلَهِ وَرَسُولُهِ) ومن جلة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله و ألا ترى الى قوله تعالى ؛ ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله و ألا ترى الى قوله تعالى ؛ ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسه ، وقال : « إلا تَنفُرُوا يُعَذَّبُكُم ، الآية ؛ فما ظنك عذره هوى نفسه ،

نم وضع الشريعة على أن تكون أهوا النفوس تابعة لمنصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد في شهوابهم وأحوالهم وتنعاتهم على وجه لا يففى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له • فاذلك شرع له ابتدا و رخصة السلم ، والتراض ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو توسعة عليه ، و إن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة • فتي جمحت فسه الى هوى قد جمل الشرعاء منه مخرجا واليه سبيلاً فلم يأته من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه عن مخالفة الشرع ، بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا و زنت بمزانها

فقد تبين من هـذا أن مشقة مخالفة المدى عرصة فيها ألبتة والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها موإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هـذه الأحروية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم الموافقات ج ١ - م - ٢٧

حير فصل السي

ومن الفرائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص ـ في القسم المتكلم نيه ـ والحذر من الدخول فيه ، فإ نه موضع التباس ، وفيه تنشأ خدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الموى على غير مهيع ، ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جلة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ فعزام العلم . وهو أصل محيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به ، أو صار شرحاً مطلو بالانعدات ، أو كان ابتدائياً كالمساقة (١) والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فالله ألل الدريمة .

ومها أن ينهم مدى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها - فقوله عايه الصلاة والسلام: « إن الله يُحبُ أن تؤتى رُخصه (٢) » فالرخص التي هي عبوبة ماثبت الطلب فيها ، فإنّا إذا حلناها على الشقة الفادحة التي قال في مثلهارسول الله يَلِيُّة : «ليس من البرِ الصيّام في السفر (٣) » ، كان موافقاً لقوله تمالى : (يُريد الله يَكُمُ اليسسر ولا يُريد يكم العسر) وقوله تمالى : (يُريد الله أن يُخفّت عند كم اليسسر ولا يُريد يكم العسر) وقوله تمالى : (يُريد وفي الله أن يُخفّت عند كم العبر كم المسرع الله المنافر في الشريعة الى هذه وفي الثانية : (وأن تصير واخير كم). فليتفطن النافر في الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة في الحجارى الشرعيات ، ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام ، تبين له ماذكر أثم بيان . و بالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف

⁽۱) لاداعی لهذا نانه من الاطلاق الذیقال فیهانه (لاتفریع یترتب علیه وانما ذکر لمسرفة آنه اطلاق شرعی لاغیر)

⁽۲) تقدم (س_۱۲۷)

⁽۳) تقدم (ســ۲۲۳)

حر نصل کھے

وقد يقال إن الا خذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :

(أحدها (١)) أن أصل العزيمة و إن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية • فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى القطع . فمي ظن وحود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجرى في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطم إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن

لأنا نقول إنما ذلك في باب تمارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعا لحسكم الآخر جملة • أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا • ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول؛ لأنب العزائم واقعـة على المـكلف بشرط أن لاحرج • فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنديخ حكم القطع السابق بكما إذا كان الأصل التحريم في الشي، ثم طرأ سبب محلل ظنى. فَإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وان أمكن أن يكون بندره أويدين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح • و إنما كان هذا ، لأن لأصل و إن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا الممارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظّن هنا بل مع الشك • فكدلك مانحن فيــه •

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوء الستة التي أقامها على ترجيحالعزيمـة . وهذا الوجه لايفيد ترجع الرخصة، انما يفيد _ كاقال _ أن العزيمة ليست بأولى ، لأنخلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيع في ذلك الوجه

وحقيقة الا مر أن غلبة الظن لا تبقى القطع المتقدم حكما ، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص

(والثاني (١١) أن أصل الرخصة و إن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمها ، فذلك غير مؤثر ، و إلا لزم أن تقدح فيا أمر به بالترخص . بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ، لا نه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول المقهية صحة تخصيص القطعي باب التقييد للإطلاق . وأيضاً إذا كان الحسكم الرجوع الى التخصيص بالناني . فبذا أولى (٢) ، وأيضاً إذا كان الحسكم الرجوع الى التخصيص وهو يظني ، فبذا أولى (١) ، وأيضاً إذا كان الحسكم الرجوع الى التخصيص المني بأغر ام بعض جزئياته - كا هو مقرر في موضعه من عذا الكتاب ، فكذلك هنا ، و إلا لزم أن ينخر م بالرخص الأمور بها ، و ذلك فاسد ، فكذلك ما أدى اليه

(والثالث (٣)) أن الأدلة على رفع الحرج فى هـذه الامّة بلغت مبلغ القطع و كقوله تعالى : (وما جعل عليْ حكم فى الدِّينِ مِنْ حَرَج) وسائر مايدل على هـذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بكُمُ الْيُسْرَ ولا يُريدُ بكُمُ الْعُسْرِ) ويُريدُ اللهُ أن يُعْفَقُ عَنْكُم و نُخلِقَ الإنسانُ ضَعِيفًا) (ما كان عَلَى السَّرَ مِنْ مَنْ مَنْ أَنْ عَلَى اللهُ اللهُ عَنْهُم إضرتُهم والأَغْلالَ التى اللّبَى مِنْ حَرَجٍ غِيا غَرضَ اللهُ لهُ) (وتيضَعُ عَنْهُم إضرتُهم والأَغْلالَ التى

⁽۱) معارض فلوجه الثاني في ترجيح العزيمة · وهو أيضا انما يغيد أنه لا ترجيح للعزيمة (۲) لانه تخضيص قطمي بقطمي ، قان ورود الرخصة مقطوع به أيضا · وقوله (وأيضا) يسفى ـ بعد تسليم أن النظر في الرخصة الى سبها وهو موضع اجتهاد وظن لاقطم ــفان التخصيص علمه يرجيع اليه ولوكان بطني في مقابلة عموم قطمي · وقد راعي في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلا

⁽٣) وهذا مارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عندحدالامر والنبي مجرداً والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب العزيمة أى أن هذا يعارضه الادلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الامة والامتنان به عليها وهذا أيضًا انما يقيد أن العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه ، ثم أضرب عنه في آخر الدليل عما يقتضي ترجع الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كانَتْ عَلَيهِمْ) وقد سمّى هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسميل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص .وكالها وأمثالها جارية هنا . والتخصيص ببعض الرخص دون بعض ، تحكم من غير دليل ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم ، و إنما يقع الغرق في التعارض ولا تعارض في اعتبارها معا ههنا . و إذ ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى ، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة ، لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً . فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لاأنها ساقطة رأساً . بخلاف العزبمة ، فإنها تضمنت حق الله مجرداً ، والله تعالى عَني تن العالمين ، وإنما العبادة راجعة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة ، فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فها

(والرابع (١)) أن مقصودالشارع من مشر وعية الرخصة ، الرفق بالمكلف عن عصل المشاق ، فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده . بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد ، والتكف ، والتعبق ، المنهى عنه في الآيات ، كقوله تعالى : (قُلُ ما أَسْأً لَكُم علَيْه مِنْ أَجْر وَما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِين) وقوله : (ولا يُريد بِكُمُ الْهُ سُر) وفي التزام المشاق تكليف وعسر . وفيها روى عن أبريد بِكُمُ الهُ سُر) وفي التزام المشاق تكليف وعسر . وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني اسرائيل : « أو ذبحوا بقرة ما لأجزأنهم ، ولكن شد دوا فشدد الله عليهم (٢) » وفي الحديث : «هكك المتنظمون (٣) » ومهى المنظمة المنافق عليهم (٢) » وفي الحديث : «هكك المتنظمون (٣) » ومهى المنظمة المنافقة عليهم (٢) » وفي الحديث : «هكك المتنظمون (٣) » ومهى المنظمة الله عليهم (٢) » ومهى المنظمة الله عليه المنظمة المنافقة المن

⁽١) ممارش للوجه الرابع.وقوله (بخلاف الطرف الآخر) ينتضى ترجيع الرخصة.فليه لعمى وزيادة الدم والمادة المعادد الم

⁽۲) قال الالوسى فى تفسيره (ج ١ سـصـ ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها موقوة (لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لا عزاتهم ولكن شددواعلى انفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور فى سننه عن مكرمة مرفوعامرسلا

 ⁽٣) أخرجه أحد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتّل وقال: « مَنْ رَغبَ عن سُفّتِي فَلَيسَ مِنْي (۱) » بسبب مَن عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأم ، فخففها الله عليهم بقوله: (ويضم عنهم إصرام والأغلال التي كانت عليهم) ، وقد ترخص رسول الله عليه بأنواع من الترخص خالياً (۲) و بمراً ى من الناس ؛ كالقصر والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُعِش شقّه ، وكان حين بدّن يصلى بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فرأ شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم ، كا قال : « ولا يميب بعضانا على بعض » والأدلة في هذا المعنى كثيرة والخامس (۳) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسآمة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية الممل . وترك لدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملّه ؛ و ر بما عُجز الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملّه ؛ و ر بما عُجز

الانسان إذا توهم التشديد او طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك ومله ؛ و ربما عجز عنه في بمض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بمض الاحرال ، ولا يصبر في بعض. والتكليف دائم فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا مايرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق (٤) ، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . و ربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً. وقد قال تعالى: (واعْ أَمُوا أَنَّ فِيْ كُم رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُم فَ كَثِيرٍ مِنَ

⁽۱) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سآلوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه الله عليه الله عليه الله عليه وسلم وكأنهم لما أخبروا بها تقال وهال بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم الله ين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إنى لا خشاكم لله وأتقاكم له، ولكننى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأنزوج النساء . فمن رغب عن سنتي فليس منى) رواء الشيخان والنسائمي

⁽٢) أنما ذكره لأنه لوكان ترخصه عرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

⁽٣) ممآرض للبخامس

⁽٤) اى تحقيقا أو بظن قوى يلحق به، كما سبق في صابط المسألة السابعة

أَلاَّ مَرِ لَمَنَيْنَّمْ ﴾ وقال : ﴿ يَأْيُّهَا الذِّينَ آمَنُوا لاتُحرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلُ اللهُ لَـكم ولا تُمتَّدُوا) قبل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس ، فسمى إعتداء لذلك وفي الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون وفي الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون وفي الح حتى تَمَلُّوا(١) » «وما تُحيّر عليه الصلاة والسلام ببن أمرين إلا إختار أيسر مما ملم يكن إنما (٢) » الحديث! ومهى عن الوصال وفاما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً عثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخّر النهر لإد تكم (٣) كالمنكل لهم حين أبواأن ينتهوا، وقال: « لو مُدَّ لنا في الشهر لو اصلتُ وصالاً يدع المتعبقُّون تَسْتُهُم (٤٠) » وقد قال ع دالله بن عمر و بن الماصحين كبر عليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) ؛ وفي الحديث: هذه الحَوْلاء بنت تُوَيت زعوا أنها لاتنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: « لاتنام الليل ? ! خذوا من العمل ماتُطيقون » الحديث (١٦٦ فأنكر فعلماكما ترى . وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي على الله عليه وسلم« أَفَتَانَ أَنْتَ يَامُعاد ﴿(٧) موقال رجل والله إيار الله إلى لا تأخر عن صلاة الفداة من أجل فلان ، مما يُطيل بنا . قال في ارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشدُّ غضباً منه يومئه ، ثم قل ﴿ إِنَّ مَنْكُمُ مُنفِّر بن » الحديث ا(٨) وحديث الحبل المربوط بين ساريتين ، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلَّى فإذا كيلت أرفتَرت أمسكت به.

⁽١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ(خذوا من الاعمال) وفي رواية لاثلاثة والنسائمي (عليكُم مَنِ الْاعمالُ) وَفَي كلتا الروايتين (لَايمل) وأقول: (لَنْ يَمَلُ) رُواية وسلم (عليكُم مَنِ اللّاعمالُ) والبخارى(بينأورين قط) ومالك (في أمرين) (حرجه التروندي بلفظ (مالم يكن وأثما) والبخارى(بينأورين قط) ومالك (في أمرين)

⁽٣) أخرجه البخاري باختلاف في بمض الالفاظ

⁽٤) حزء من حدث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمدي بالمظار لو مدّ لنا الشهر)

⁽٥) أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

⁽٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانه) ولم يصرح باسمها عنالثلاثة والنسأ أي. والتصريح باسمها رواية لمسلم

ر V) بعض حديث في تطويل مماذ حين يؤم الناس · أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

⁽٨) بمش حديث أحرجه المغارى

فقال: « مُحلّوه 1 لِيُصلُّ أحدُ كم نَشاطَه و فا ذا كَسِل أو فَكَر قعد (أ) هوأشبادهذا كثير. فترك الرَّحَصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: « ليس من المبرُّ الصليامُ (٢) في السَّفَر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ۽ و إن سلم أنه ليس بأولى ۽ فالعزيمة ليست بأولى ،

(والسادس (٤)) أن مراسم الشريسة إن كانت مخالفة الهوى ، كا تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم والحوى ليس بمدموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه ، فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع مبباً لرخصة ،وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الموى في هذا ? وكما أن (٥) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، وليس أحدها بأولى من الآخر ، والمتبع المؤسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الغلن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص، وليس أحدها أجرى من الآخر ، ومن فرق بينهما فقد خالف الا جماع ، هذا تقرير هذا الطرف

⁽١) أخرجه المفارى وأبو داود والنساكي باختلاف يسير (تيسير)

⁽٣) أخذ - نا على عمومه ليصح دليلا هنا ، وفيها سبق حله على أن المراد منه ماكان فيه المشقة النادحة ، فكان بذلك مناسبا للطرفين _ والحديث تقدم (س_ ٣٢٠)

⁽٣) سيتول في الوجه السادس (ليس أحدما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المارضة

⁽٤) هذا معارض لما سبق في السادس

⁽ه) يعارض به ماتقدم له فى الوجه الخامس من أدلة ترجيع العزيمة . الا أنه صرحفيه بالوجهين المتعارضين ، كائنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، كما منها يحدث يسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليسأحدها بأولى من الآخر) فهو هين الدعوى فرعها على ماذكره من الاشتراك فى الالزام . وكذا قوله بأولى من الآخر)

حرق فصل الله

فا ٍن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال فى المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نم ، من وجهبن : « أحدها » أن يوكل ذلك الى نظر الجمهد ؛ فإ تما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح ، فيبقى نموقوفاً على المجمد ، حتى يترجح له أحدها ، طلقاً ؛ أو يترجح له أحدها في بعض المواضع ، والآخر في بسس المواضع ، أو بحسب الاحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها ، فإ نه إذا تؤمل الموضعان ظهر فها بينهما وجه الصواب إن شاء الله . و بالله التوفيق

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكاف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحر آه المكاف إن شا، ؛ كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكاف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان ممتثلاً لا مر الشارع ، آخذاً بالحزم في أمره ، وإن لم يفعل ذلك وقع (١) في محظور بن « أحدها » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الا مر الشاق ، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشمرع له ، و بيان ذلك من أوجه :

⁽۱) مثال ذلك أن الشارع جمل للزوح أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد ،حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مماكان ، حفظا لمصلحته أيضا ، راجنها . فاذا اشتد كربه ثانياكان له أن يطلق أيضا لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثا ابتداء فقد خالف مارسمه له الشمرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلس له منها . وسيأتي له أمثلة كثيرة

(أحدها) أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المحلف عن المعتاد ، شرع له أيضاً تواقع وتكيلات ومخارج ، بها ينزاح عن المحلف تلك المشقات ، حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ، بلأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً وما لا التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجملة ولا على التخفيف من غير طريق الشرع لا غرج له المتخفيف من غير طريق الشرع لا غرج له فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا غرج له

(والثانى) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجهه ، والقصد الى ذلك يُمن وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنُ يَتِقِ الله يَجْمَلُ له يَحْرَجاً ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنُ يَتِقِ الله يَجْمَلُ له يَحْرَجاً ويدل على هذا من الكتاب ومفهوم الشرط أن من لايتقى الله لا يجعل له عرجا . خرج إسماعيل القاضى عن سالم بن أبى الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبى عَلَيْقٍ فذكر الجهد فقال له النبى عَلَيْقٍ : « اذهب فاص بر » وكان ابنه أسيراً فى أيدى المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأنى النبى عَلَيْقٍ الله) الآية وأخبره ، فقال له النبي عَلَيْقٍ « طيبة » فنزلت الآية : (ومَنْ يَدَقِ الله) الآية ؛

وبمن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمَّى طَلْق امرأته ثلاثاً . فقال : ﴿ إِنَّ عمَّاتُ عصى الله فأندَّمهُ ، وأطاع الشير لمان فلم يجعل له مخرجا». فقال: أرأيت إِنْ أَحَالَهَا لَهُ رَجِلَ ? فقال : ﴿ مَنْ تُجَادِعُ كَغُدْعُهُ الله ﴾ وعن الربيع بن خثيم فى قوله : (ومَنْ يَتَّقِ اللهُ كَغُمْلُ لهُ مَخْرَجًا) قال : مِن كل شىء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل: من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجا الى الحلال • وخرّج الطحاوى (١) عنأ بي موسى قال قال رسول الله عَلَيْتُم «ثلاثة يَدْءُونَ الله فلا يُستجابُ لهم: رجلُ أعطى مالَهُ سفها وقد قال الله تعالى (ولا تُتؤْتُوا السُّمُّهَاء أَمْوالَكُمُمْ) ، ورجَلُ ۖ دَايَنَ بِدَيْنِ ولم يُشْهِدْ ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقُهُا » ومعنى هذا أن الله لمَّا أمر بالا شهاد على البيع ؛ وأن لا نُؤتى السهماء أموالنا حفظًا له ما ، وعلَّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان النارك لما أرشد. الله اليه قد يقع فَهَا يَكُره وَلَمْ يَجِب دَعَاقُه لأَنه لم يأت الأمر من بابه · والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فتلا: ﴿ إِذَا كَالنَّتْتُمُ النَّسَاءِ فَطَلَّلُهُ وهِنَّ لِمِدَّتِهِنَّ _ حتى بلغ: يَجْمَرُ لَهُ مَخْرَجًا)، وأنت لم تتق الله ، لم أُجِد لك مخرجاً وخرَّج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال: إنى طلقت امرأت ثماني تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي انها قد بانت مني. فقال ابن مسمود : صدقوا، من طلَّ ق كما أمره الله فقد بين الله لَه ، ومن لَهِ سَ عَلَى نَفْسَهُ لَبُسَّا جَعَلْنَا لَبُسَّهُ بِهِ . لاتلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم •هو كما تقولون • و أمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنــــه

⁽۱) ورواه الحاكم أيضا

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي على لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لايفرق بين المرأة والحجر

(والثالث)أنطالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدّى طريق المخرج • فكان قاصداً لضد ماطلب ، من حيث صد عرب سبيله • ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود • فهو إذَّ طااب لعدم المخرج. وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومَكرُوا ومَكرَ الله) وقوله (اللهُ يَــْتَهُرِي ٤٠ بهم)وقوله :(يُخاد عُونَ اللهُ والذينَ آمنوا .وما يُخاد عُونَ إلا أَنْفُسَهُم وما يشمُّر ون) ومنه قوله تعالى :(ومَنْ يتَعَدُّ حُدُودَ الله فَقَدُّ ظَلَمَ نَقُسُه) وقوله (فَمَن نَكَثَفَا نِنَمَا يِنْكُثُ عَلَى نَفْسه وِمَن أُوفى بما عَاهَدَ عَلَيهُ اللَّهَ فَسَنُوْتِيهِ أَجْراً عَظِيمًا) (مَنْ عَدِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك بما في هذا الممنى ؛ وجميعه محتق ، كما تقدم من أن المتمدى على طريق المصاحة المشروع، ساع في ضد تلك المصلحة • وهو المطلوب

(والرابع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لايعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للم د بها عــلم إلا من بمض الوجوه ؛ والذي بخفي عليه منها أكثر من الذي يبدوله . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله النها، أو يوصله النها عاجلا لا آحلا، أو يوصله النها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرُّها . وكم من مديِّر أمراً لايتم له على كاله أصلاً ، ولا يجني منه تمرة أصلا • وهو معلوم . شياهد بين العقلاء ، فلهدا بمث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فاذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول

بالجلة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته ولكن سيق لتعاقه بالوضع ، في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا يخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها مافيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى ، وأيضا فمن الأحول اللاحة قالعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فريما ترخص بنير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة الناسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريبية أو انوجو بية ، وهى إما موانع المنحريم أو التأثيم ، و إما أسباب (١) لرفع الجاح أو إباحة (٢) ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هى موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحركم السبب المحرم أو الموجب فنعله غديز صحيح ، و مجرى فيه النفصيل المذكور في الشروط (٣) ، فكذلك الحركم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المساكة الماشرة

اذا فرَّ عنا ^(؛) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها و بين العزيمة ،

⁽١) تِنو يَع فِي السِّارة ، لا أن هذين قسمان يَقابِلانُ سَابِقِهِهَا

⁽٣) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص في المندوبات

⁽⁻⁾ في المسألة الثامنة منها

⁽٤) هذا هو يسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة منها من الواجب الحيِّر؛ إذ صار هذا المترخص يتال له: ان شئت فاحمل العزيمة ، و إن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة . وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه ، على وزان خصال الكفارة . فتخرج العزية في حقه عن أن تمكون عزعة

وأما إذا فرَّعنا على أن الإباحة فيها بمنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لايستازم التخيير . ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك تبيّناً أن العزيمة على أصلها من الوجوب المميّن المقصود الشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لاعذر له فرق، لكن المذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال الى الرخصة • وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذي يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له في إنه ذ الحكم بيَّنتان ، إحداها في نفس الأمر عادلة ، والأخرى غير عادلة . فأن العز يم عليه أن يحكم بما أمر به من أهل المدالة في قوله تمالى : ﴿ وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلُ مِنْكُم ﴾ وقال : (مِمَّنْ وَرَضُون من الشُّهَدَ م) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزبمة وأجر أجر بن . و إن حكم بالأخرى فلا إثم عليه ، المذره بسدم العلم عا في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده • وينفذ ذلك الحكم على المتحاكين ، كما ينفذ منتضى الرخصة على المترخصين . فكما لايقال في الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل _كذلك لايقال هنا: إنه مخير مطاقاً بين العزيمة والرخصة فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ؟ وقد ببت قاعدة رفع الحرج مطلقاً (١) بالقصد الأول ، كقوله تعالى : (ومَا جَمَلَ عَلَيْكُم في الدِّينِ

(١) أى بقطع النظر عنخصوص مجل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لايلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالا أن يكون مقصودا بالقصد الأول ، فقد جانت الآية بفسائدة النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الاؤل النسل . فكذا هنا مَنْ حَرَج) وَجَاءِ بِعِد تَقَرَيْرِ الرَّحْصَةَ : ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ النِّسْمَ وَلَا يُريدُ بِكُمُ النُّسْمَرَ ﴾ .

قيل : كما يقال إن المنصود بالذكاح التناسل وهو النصد الأول ، وما سواه من انخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى ، مع قوله تصالى : (ومِنْ آياتِهِ أَن خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنْفُسِكُم أَزْواجاً لِنَسكُنوا إليها) وقوله : (وجَعَلَ مِنها زَوْجَها لِيَسكُنُ إليها) .

وأيضاً (١) فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج . وأيضاً نان رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكافاً بهما وفيها حرج كلى أو أكثرى أابتة . وهو متنضى قوله : (وما جَعلَ عليكُم في الدّين مِنْ حَرَج) . ونعن نجد في ومض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي حزئيات ؛ كا متدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

(۱) عود الى السؤال وترق عليه . أى أنه لا يلزم من وجود رمع الحرى في الرخصة أن تكون مقصودة الشارع بالقصد الثاني لا بالأول ، بدليل أنه ثمت رفع الحرج ايضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة سفى أصل عزيمها ، كصيام ايام معدودات ولم تكن شهورا مثلا ، فني أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حري ، وهي مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفسع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني . ثم نرق عليه ثانيا فقال (وأيضا الغ) أي ان رفع الحرج موجود في سائر السكليات التي هي عزائم، وعمل الجواب عن الجليم قوله (فاذ، العزيمة الغ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضا . وقوله (ويحن تجد في بعض الغ) تمهيد فلجواب . ولا يخفي أن كلا من هذبن الترقيب تفعيل لا دخل تحت الاطلاق في أصل الاشكال . فالترق من جهة تميين مكان الاعتراض بعد إجاله

فاذاً العزيمة من حيث كانت كلية ، هي مقصودة الشارع بالقصد الأول. والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني . والله أعلم

المسأكة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

﴿ أَمَا الأُولَ ﴾ فظاهر ، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها فى أوقاتها ، وبالصيام فى وقته المحدود له أولا ، وبالطهارة المائية . الحي ماجرت به العادة : من الصحة ، ووجود المعلل (١) ، والإقامة فى الحضر ، ووجود الماء، وما أشبه ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ، كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنما امر بذلك كاه ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي ، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الناني ﴾ فعاوم أيضاً من حيث علم الأول. فالمرض ، والسغر ، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول ، مرخص لترك ما أمر بفيعله ، أو فعل ما أمر بتركه . وقد مر تفصيل ذلك فها مر من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كناب القاصد بجعد الله

إِلاَّ أَنِ انْخُرَاقَ الْمُوائِدُ عَلَى ضَرَ بَيْنَ : عَامَ ، وَخَاصَ . فَالْعَامُّ مَاتَقَهُمْ . وَالْخُرَاقُ الْمُوائِدُ اللَّهُ وَلِيَاءً إِذَا عَلَوا بَمَتَضَاهًا . فَذَلْكُ إِنْمَا يَكُونُ فَى

(١)غير ظاهر هنا، لان الكلام في أمور اذا وجدتكانتالمزيمة، واذا فقدتكانتالرخصة. وليس منها العقل، لا نه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره. الأكثر على حكم الرخصة في كانقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجه من الأرض ، فيتناول المفهول له ذلك ويستعمله . فإن استعاله له رخصة لاعزيمة . والرخصة حكما تقدم حكما كان الأخذ بها ، شروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ، إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مُسبّه كما مر فيهنا أولى ، لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ، فكان القصد الى التخفيف من جهنها قصداً اليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى .

وأيضاً فقدذكر فى كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لاخاصة . بمعنى أنها عامة فى كل مكلف ، لاخاصة ببعض المكلفين دون بعض • والحمد لله •

ولا يمترض على هذا الشرط بقصد الذي يَرَائِلِي لا ظهار الخارق كرامة ومعجزة ، لا نه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبراً من طلبه حظ النفس. وكذلك نقول إن للولى أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن الأحوال ، حسما دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل: الولى إذا انخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجلة. فإن الذى هُبِيَّ له الطعام أو الشراب أوغيره من غير سبب عادى ، مساولمن حصل له ذلك بالتكسب العادى . فكما لايقال في صاحب التكسب العادى إنه في التناول مترخص ، كذلك لايقال في صاحب انخراق العادة ، إذ لا في بينهما . وهكذا سائر مايدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدها) أن الأدلة المقولة دلّت على نوك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً ، ولكن على غير ذلك ، فإن النبي عَلَيْ ُ خَرَّ بين الملك والعبودية ، فاختار العبودية (1) ، وحير في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فإ يختر ذلك (٢) . وكان عليه الصلاة والسلام بحاب الدعوة ، فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحل على مجارى العادات : بجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يرى اصحابه من كغيره ، فن مواطن مافيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات (٣) . وكان عليه الصلاة والسدام ببيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك وكان عليه الصلاة والسدام ببيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات عضرة له ، حتى قالت عائشة رضى المنزلة _ متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى وكان _ لما أعطاه الله من شرف المنزلة _ متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى المادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن المادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن

⁽١) روى فى الترغيب والترهيب حديثا طويلا قال فيه إن إسرافيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم: (أن الله سمع ماذكرت ، فبمثني اليك بمفاتيع خزا ثن الأرض وأمرى أن أعرض عليك ان أسير ممك جبال تهامة زمردا وباقوتا وذهبا وفضة فقات فان شئت نبيا ملكا وان شئت ببيا عبدا فأوماً اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاتا) رواه الطبراني باسناد حسن والبهق في الزهد وغيره

⁽۲) رُوی الترمذی (آنی عرض علی أن تجمل لی بطحاء مکم ذهبا فقلت لا یارب اشبم یوما وأجوع یوما فاذا جمت مضرعت الیك وذكرتك واذا شبمت شكرتك وحمدتك

⁽٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الحوارق له . كسئيرا ما كانت تنخرقله العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك فى مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلا لما اشتدبهم الحال فى الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد فى هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حمّا على الأنبياء ، لم يكن حمّا على الأولياء ؛ لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثانى)أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحبها الابتلاء الذى هو لازم للتكليف كلها ، ولل لفين أجمين في مراتب التعبد ، كَانْتُ كَالْقُو كَ هُم على ماهم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عوم العادات ، دى يكون لها خصوص في الطأنينة ؛ كا قال ابراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِف كَيْفَ تُعْوِي المُوتِي المُوتِي اللهِ إلى الآية ! وكا قال نبينا محد على الله تعالى الله تعالى فراق موسى للخصر : « يَرْحَمُ اللهُ أُخِي مُوسَى . وَدِدْ نالو صَبَر حتى يُقص علينا من أحبارها (ا) » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ماينشا عنها مما يرجم الى علينا من أحبارها (ا) » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ماينشا عنها مما يرجم الى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو في التناول والاستعال بحكم حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو في التناول والاستعال بحكم عليه وتكسب فرجم الى العزيمة العامة ، و إن قبل الصدقة فلا ضرر عايه ولأنها عليه وتكسب فرجم الى العزيمة العامة ، و إن قبل الصدقة فلا ضرر عايه والأنها وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء ، وإدخالاً للحكلف نحت قهر الحاجة اليها ، كا وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً ، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان فى ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ، فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفا عنه ، فن هنا صار حكما حكم الرخص ، رمن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أن تناول مقتضاها ميل ما الى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، كاكانت النع العادية الاكتسابية في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، كاكانت النع العادية الاكتسابية

⁽١) رواء البخارى في باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا)..الخ

ابتلاء أيضاً • وقد تقرر أن حهة النوسمة على لا طلاق إنما أحذوها مآخذ الرخص ، كا تبين (١) وجهه فهدا من ذلك القبيل • فتأمّل كيف صار قبول مقتضى الخورق رحصة من وجهين ! فلا حل هدا لم يستندوا البها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم عليها من هسبيله ، وتركوا منها ماسوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، قصمنت تكايفاً (٢) وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا الممنى :

فروى عن أبى الخير البصرى أنه كال سناء داره رجل أسود فتير يأوى الى الخرابات ، قال فحمات معى شيئاً وطلبته ، فلما وتمت عينه على تبنتم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الارض كاما ذهباً لمع . ثم قل : هات ماهمك المناولته وهالني أمره وهو بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاملي وجلة ، فناولته وهالني أمره وهو بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاملي وجلة فوجدها وقد الترق الشطان . فانصرف وقال وعز ينك لا أجوزها إلا في زورق ورق وعن سميد بن يحيى البصرى قال . أتيت عبد الرحن بن زيد وهو جالس في ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الروق لرجوت أن يفعل . فقال : ربي أعلم بمصالح عباده ، ثم أخد حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شبئت أن تجملها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى إن شبئت أن تجملها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : "نفقها أنت ، فلا خمر في الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استماذ منها ومن طلبها ، والتشدوف اليها ، كا بحكى عن أبي يزيد البسطامي . ومنهم من استوت عنده مع غبرها من العادات ، منحيث

⁽١) أَى فِي المَسْأَلَةِ الأولى

شاهد خروج الجيم من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإنعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات. فكيف يتشدوف الى خارقة ؟ ومن يبن يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن مالديه منها أم في تحقيق العبودية كا مر في الشواهد . وعد والمن ركن اليها مستدرَجاً ، من حيث كانت ابتلاء كامن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيرى عن أبى العباس الشرفي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشر به بقدح . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كُحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدح معنا الى مكه . فقال لى أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ? فقلت : مارأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من طريق الاحوال . فقات : ما أعرف لم قولا فيه . فقال : بل قد زعم من طريق الاحوال . فقات : ما أعرف لم قولا فيه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأما من لم يقترح ذلك ولم يسا كنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كآه يدلك على ماتقدم من كونها في حكم الرخصة ، لافي حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المني فيها ، فإنه أصل ينبني عليه فيها مسئل: منها أنها من جلة الانحوال العارضة للقوم ، والانحوال من حيث هي أحوال لاتطلب بالتصد د، ولا تعد من المقامات ، ولا هي معدردة في النهايات ، ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة . كما أن المغانم في الجهاد للتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هي دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هي دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

(تم الجزء الآول)

فهرس الجزء الاول من الموافقات وشرحه

19

مقلامة الشارح

﴿ التمر بف يكتاب الموافقات ﴾

القديمة ، وبيان نواحي النقص ـ بدء الحاجة لتدوين تلال الوسائل التي أكملها الشاطبي في الفن ـ سبب باسم (أصول الفقه) _ مقارنه بين عدم تداول الك تاب _ ماريقة

_ بيان وسائل الاجتهادفي الشريعة كتاب الموافقات وكتب الأصول الشارح في خدمته .

خطية المؤلف

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خسة اقسام ﴾ (١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

القسم الأول المقدمات

﴿ وفيه اللاث عشرة مقدمة ﴾

٧٩ ﴿ المقدمة الأولى ﴾ * المقدمة الثانية * ٣٤ « الأدلة المستعملة في أصول العقه (أصول الفقه قطعية ،كانت بمعنى ا قطعية » « عقلية كانت أو عاربة الأدلة أو القواعد) ــوفيها بيان الأدلة أو العوامل من من الحال (إنا نحن الوسمية . من الحاط في قوله تعالى (إنا نحن الله المالية الثالثة ﴾ المقدمة الثالثة ﴾

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع التعادها » « لتوقفها على مقدمات الاشتفال بالمباحث النظرية التكون من مجموعها ما يشبه النواتر ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعاً

الاشتغال بالمباحث النظرية التى ليس لها ثمرة علمية مذموم شرعاً ورأى المؤلف فى القدر المطلوب من علم التفسير والعلوم الكونية ومناقشة الشارح له فى هذا

﴿ المقدمة السادسة ﴾

في بيان هدى الشريعة في التعليم وأن التعمق في التعاريف والادلة والبعد بهما عن مدارك الجهورليس من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ المقدمة السابعة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل العمل
به ي حتى العلم بالله تعالى لافضل فيه
بدون العمل به وهو الايمان
_ وتأويل أدلة نضل العلم _
٧٧ (فصل) فيما يقصد من العلم وراء
العمل ، وأن منه ما يصح قصده
وما لا

*(المقدمة الثامنة)*مراتب العلم ثلاث : علم تقليدى ،

المعنوى
المعنوى
المعنوى
المعنوى
العلم بوجوب القواعد الحس ،
وحجية الإجماع والخبر والغياس وحجية الإجماع والخبر والغياس اصل لميشهد له نص معتن ولكن أخذ في معناه من أدلة الثمرع وهو صحيح والب والمسلة ، والاستحسان والب عن هذا الطريق ذهبوا الى أن حجية من الأجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات الما

٤٢ ﴿ المقدمة الرابعة ﴾

کل مسألة لاينبنيءايها فروعفقهية فوضعها في أصول الفقه عادية . وكذلك كل مسألة ينبني عليها فقه ولكنها من مباحث علم آخر وفصل) وكذلك كل مسألة ينبني المحلاف فيها فقه ولاينبني على الخلاف فيها

منفحة

مذهب الباطنية وأهل السقطة. ٨٦ ﴿ فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يمد من الثانى أو الثالث الكتاب

* (المقدمة العاشرة)*

العقل تابع للنقل في الأحكام الشرعية موالتوفيق بين هذ القاعدة و بين العمل بالقياس ، والفرق بان ما بريده وبين مذهب أهل الظاهر ٩٠ بحث طريف في قوله عليه الصلاة والسلام . (لايقضى القاضي وهو غضيان)

المطلوب من المكاف تعلمه هو ما دلت عليه الادلة الشرعية التي سدين في كتاب الادلة

٩١ ﴿ القدمة الثانية عشرة ﴾ لابد للملمن معلم ، ولا بد في المعلم أن يكون متحقَّقاً بالعلم

وعلم استدلالي ،وعلم تعقيقي راسخ وهذا هو المطلوب شرعاً وبيان أن النوع الثالث هو الذي يبعث على العمل، ويعصم عن الزلل؛ من هو أهل للنظر في هذا إلا لعناد أو غفلة

٧٦ (فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها نور وخشوع باطنى

* (المقدمة التاسعة)*

أقسام العلم ثلاثة : ماهو من صلب العلم ، وما هو من ملح العلم ، وماليس من صلبه ولا من ملحه

٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ماكان قطعياً . وله خواص ثلاث : العموم ، والثباتُ. وكونه حاكما لامحكومًا ١١ * (المقدمة الحادية عشرة)*

٧٩ لاتستكثر من القسم الثاني وهو الظنيات التيلاتعارض القاطع ولكن لأيجتمع فيها تلك الخواص

٨٠ أمثلة هذا النسم وفيها ذكرى لمن يفي عمره في تتبع القشور

٨٥ إياكوالقسم الثالث. وهوالوهميات التي تمادي العلوم الثابتة ومنه

٩٣ (فصل في بيان عـ الامات العـالم|

المتحقق بالعلم . وهي ثلاث :) الممل يما عمل ، وملازمة الشيوخ ،

والنأ دب معهم

٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم

٩٦ (فصل) طريق أخــد العلم إما المشافهة ،أو المطالعة . والأولى أنفع إ ويلزم في الثانية شيئان : تحرى كتب المتقدمين والاستعانة بالملماء في

فهم اصطلاحات العلم .

٩٩ ﴿ المقدمة الثالثة عُشرة ﴾

كل معنى لايستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لايعتمد

٠٠٠ الامثلة:

1.9

القسم الثاني كتاب الاحكام

﴿ والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية ﴾

القسم الأول الأحكام النكليفة وهي خسة انواع : الاباحة، والندب والكراهة، والوجوب والحرمة وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في

مطاوب الترك. أما كونه ليس مطاوب الترك ذلامور.

سلسلة وأحدةوهي تلاث عشرة مسألة أ١١٧ فيا يسارض ذلك من الأولة على

من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى (ولن يجمـل الله للــكافرين على المؤمنين مبيلا) وقوله تعمالي (والوالدات يرضعن) وقوله تعالى (ليس على الذين آمنــوا وعــاوا الصالحات جناح فيما طعموا) ومن ذلك التنطع بأخد النصوص على

عمومها ولو أدت الى الحرج والقاء المصالح المرسلة . ١٠٢ ومن ذلك مسألتان جرت وبهما

مكاتبة بين المؤلف وبمض الشيوخ احداما في حيكم الانسلاخ عن الأموال اذاكانت تشغل الخاطر في الصلاة. والثانية في حكم الورع عراعاة الخلاف

🎉 المسالة الأولى 🌬 المباح ليس مطاوب الغمال ولا

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المباح يعتبر بم هو خادم له ﴿ المسألة الرابعة ﴾ 124 « فى النرق بين المباح بمعنى المحير فيه ، والمباح » « بمعنى مالا حرج فيه ، وأن الأول له كلى مطلوب، «والثاني شبيه باتباع الموى المذموم»

 المباح باطلاقیه انما یوصف بکونه مباحاً ه اذااعتبرفيه حظ المكلف فقط »

﴿ المسألة الخامسة ﴾

﴿ المسألة السادسة ﴾

« الاحكام التكليفية إنماتتعلق بالأ فعال المقصودة، أو المقصر دسبها»

﴿ المسألة السابعة ﴾

« تتميم لما تقدم في المسألة الثانية ، وبيانأن كل مندوب خادم الواجب» (فصل) والمكروه خارج

طلاب ترك المساح: كنم الدنيا للم والجواب عنها ولذاتها، وأن حلالها حساب، وذم ١٣٨ (فصل) في أدلة المسألة الفراغ عن العمل النافع ، وتورع العمل السلف عن بعض المباحات، ومدح الزهد الخ. وتأويل ذلك كله ۱۲۶ (فصه ل) و أما كونه ليس مطهلوب أ الفعل وفيه الرد على مذهب الكعبي ا في أن المباح واجب

١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرفىالمسألة أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية 127

١٣٠ ﴿ المسألة الثانية ﴾ الآفعال نختلف أحكامها بالكلية والجزئية فالمباح بشخصيته لايكون مباحاً بكليته ، بلاما مطلوبالفعل وجوبا أو ندبا ـ و إما مطاوبالترك | ١٤٩ تحريما أوكراهة ـ. وأمثلة ذلك ۱۳۲ (فصل) والمندوب بشخصه واجب

۱۳۲ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته ا ۱۳۳ (فصل) والواجب بشخصه فرض بنوعه ای أشدوجوبا

١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال لإتختلف أحكامها بالكاسية والجزئية ١٥٢

لبعض، والممنوعات كذلك

﴿ المسألة الثامنية ٥٠٠٠

 ل الواجب الموسع عن أول إلى الموسع عن أول إلى الموسع المواجب الموسع المواجب الموسع عن أول إلى الموسع وقته على « لازم فيه ولا عتب ». والجواب عما يعارض ذلك من الفره ع ١٦٨ الفقيمة ، ومن طلب المسارعة إلى ١٧٦ ﴿ المسأ الحادية عشرة ﴾ الخيرات.

﴿ المسألة التاسعة ﴾

 الحقوق الوجية إما محدودة ، أو إ غير محدودة _ والاولى تنرتب ا ١٧٩ (فصل) في تفصيل هذا النظر فى الدمـة « ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانية بخلاف ذلك » (فصل) و يرجع القسم الأول الى الواجبات العيذية ، والثاني الى الكفائدة .

١٦١ ﴿ المساألة العاشرة ﴾

هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجةعنالأحكام الخسة . اسمها مرتبة العفو ? »

للمنوع .وبعض .الواجبات خادمة | ١٦٤ ﴿ فَصَلَ ﴾ في التمثيل لهذه المرتبة منه. ا ما هو منفق عليه ، وما هو مختلف فىه

١٦٦ (فصل) في الأوجه المانعة منعد مرتبة العفو زائدة على الأحكام

(فصل في ضوابط هده المرتبة

« طلب الكفرية ليس متوجهاً الى جميع المكافين » « بل لى من فيه أهليه القياء به ومناقشة الشارح للمؤلف في هدا الرأى

ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس ، و وجوب تو زيم الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة _ وهو بحث قيم في التربية والاجتماع ــ ﴿ المسأله الثانية عشرة ﴾

و المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل » ترفع حكم الأباحة عنه ? » _ والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرهما

« في الفرق بين الواقع والمتوقع من ﴿ المسالة النالثة عشرة ﴾ 174 مواقع المباح، القسم الثاني الاحكام الوضعية 111 « وهي خمسة أنواع أيضاً »

> ﴿ النوع الأول السبب ﴾ النوع الأول السبب ﴾ وفيه أربع عشرة مسألة_

> > 🦗 المسألة الاولى 🦫

« في تقسيم السبب والشرط والمانع | إلى ما هو داخل ٥ ه في مقدور فيدل عليه

> ١٨٩ ﴿ المسألة الثانية ﴾ « مشروعية الاسباب لا تستلزم مشر وعية » « المسات » ١٩٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ « لا يلزم عند مباشرة الاسباب، قصد السيبات »

> ١٩٤ ﴿ المسالة الرابعة ﴾ « المسبيات مقصودة للشارع من

﴿ المسالة الخامسة ﴾ 190

«المكلف أن يترك النظر للسببات وله أن يلتفت الها »_أما الاول

المـكلف وماهو خارج عنه » وأمثلة ما ١٩٨ (فصل) وإماأن للمكلف القصد إلى المسبب ...

٢٠١ ﴿ المسألة السادسة ﴾

في مراتب الدخول في الأسباب: أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...

٢٠٢ (فصل او ترك الالتفات للاسباب له ثلاث مراتب أيضا .

٧٠٥ ﴿ السألة السامة ﴾ لاتطلب من المكلف ترك الاسباب

التوكل بالتفصيل __

﴿ المسئلة النامنة ﴾

يثاب المكلف أو يؤاخذ بماتسبب ٢٢٧ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ عن فعله ولو لم يقصده

٢١٤ ﴿ المسألة التاسعة ﴾

وحده وصرف النظر عن المسبب (فنها) أن المكلف اذا قصد رفع عن السيئة. قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض والسيئة . العبادات ، و تفرقه دقيقة بين أخذ _ فصل (ومنها) دفع بعض اشكالات السبب عل أنه ليس بسبب ، وبين ترد في الشريعة · أخذه على أنه سبب لاينتج •

> ٢١٩ فصل(ومنها) أن صرف النظر عن السبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ

> > بالسبب

۲۲۲ فصل (ومنها)أنهمريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا .

المباحة _ وفيها تحقيق نفيس لمسألة | ٢٢٣ فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان، وأن التوسط في ذلك أسلم

٢٢٦ فصل (ومثها) أن تارك النظر

في الأمور التي تنبني على النظر المسبيات

فالامورالتي نبني على اعتبارالسبب محمد منها) بعث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف

المسبب بعد استكال السبب كان وهنا كلمات للغز إلى في آثار الحسنة

وفيه نصر مذهب أبى هاشم في أن الخروج من الأرض المفصوبة فيه طاعة ومعصمة.

وتطبيق فروع أخرى مهمة .

٢٢١ فصل (ومنها) أنه ادعى للعناية | ٢٣٢ _ فصل (ومنها)أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطميقات

المجمع وصل (ومنها) أن النظر إلى

المسببات العامة أدعى للرجاء أو الخوف

٢٣٤ فصل في الجواب عن تعارض فيه ، وهنا اشكالات على القدم الثاني هاتين المسالتين، وبيان الضابط بمسائل من النكاح والطلاق والمتق الذي ترجح العمل باحد النظرين والجواب عنها اجمالا: تارة ، وبالآخر تارة أخرى ٢٥٠ ﴿ المسالة الثالثة عشرة ﴾ ۲۳۲ فصا وقد بتعارض هذان الاصلان على المجتهد

۲۳۷ ﴿ السانة الحادية عبرة ﴾ الاسباب المشروعةلا تؤدى بذاتها مشروعيته ؟ الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا تؤدى بذاته إلى مصلحة وأمثلة ذاك وفيها الجواب التفصيلي عن بعض ۲٤١ (فصل)في حلمسائل طبيقا على هذا الأصاب

٢٤٢ (فصل) اذا نظر إلى هذا المسائل ٢٥٥ (فصل) في الحواب عن باقي من جهة التسبب اختلف الحكم المسائل المذكورة فحتاج الى ىرجيح المجتهد ٧٤٣ (فصل)المراد بالمصالح والمفاسد من قيم المسالة الثانية عشرة ، وهو

ما كان ملائما أو منافراً للطبع ما ٢٥٨ ﴿ المَــالَة الرابعة عشرة ﴾ ٣٤٣ ﴿ المسالة الثانية عشرة ﴾ « اذا قصد المكلف لامل السبب له بالانسان ثلابة أقساء مايملران

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم أن السبب لم يشرع لاجلها ، ومايشتبه

اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول المحل لها ارتفعت مشروعيته: وإذا تخلفت لامر خارجي فيل تؤثرني

محل اجتهاد ، وفيه أدلة من الطرفين المسائل المذكورة في المسالة الثالثة

العمر الفالث (فصل) في حكم القسم الثالث ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا المشتبه فيه

السببات من حيث العلم بقصد الشارع المنوع ما يتبعه » « من المصلحة عومل بنقيض قصده . بخلاف.

« ما اذا قصد السبب نفسه » ٢٦٢ (النوع الثاني الشروط) _ وفيه عاتى مسائل _

﴿ المسألة الأولى ﴾

« في تحقيم عملي الشرط على ا اصطلاح هذاال كتاب » ومقارنة المحال المسألة السادسة ﴾ الشارح له بالاصطلاح المشهور

﴿ السالة الثانية ﴾

ه في تمريف السبب والعلة والمانم\ ٢٧٤ على اصطلاح هذا الكتاب» كذلك

من المسألة الثالثة ﴾

«الشروط ثلاثة أقسام: عقلية وعادية وشرعية » « والقصود الشرعية »

﴿ المسألة الرابعة ﴾

« الشرط صفة للمشروط ومكال ببعض الشروط التي هي عمدة في

_ التكليف ، كالعقل والإيمان ٢٦٨ ﴿ المسألة الخامسة >

« لا يكني السبب في وقوع السبب بل لابد من حصول الشرط» وتا يل ما يخالف ذلك من الفروع -

« الخطاب بالشروط إما وضعى أو تكاين »

﴿ المسألة السابعة ﴾

«لايجوز النحيل لا ِسقاط حـم السبب بفعل شرط » « أو تركه » ۲۸۰ (فصل) هل تمضي هـذه الحيـانة ويبطل بها السبب ? _ تفصيل ، وثردد.

> ﴿ السألة الثامنة ﴾

« الشرط إمّا ملائم لقصود الشارع، أو مناف ، أولا ولا » له ، لاجزء منه » _ و دفع إشكال | ٢٧٥ ﴿ النوع الثالث الموانع ﴾ _ وفيه ثلاث مسائل -